

# محاضرات في المنطق

شرحاً

لحاشية ملا عبد الله

بقلم

محمد علي محراب علي الرحيمي

الجزء الأول



# محاضرات في المنطق

شرحاً

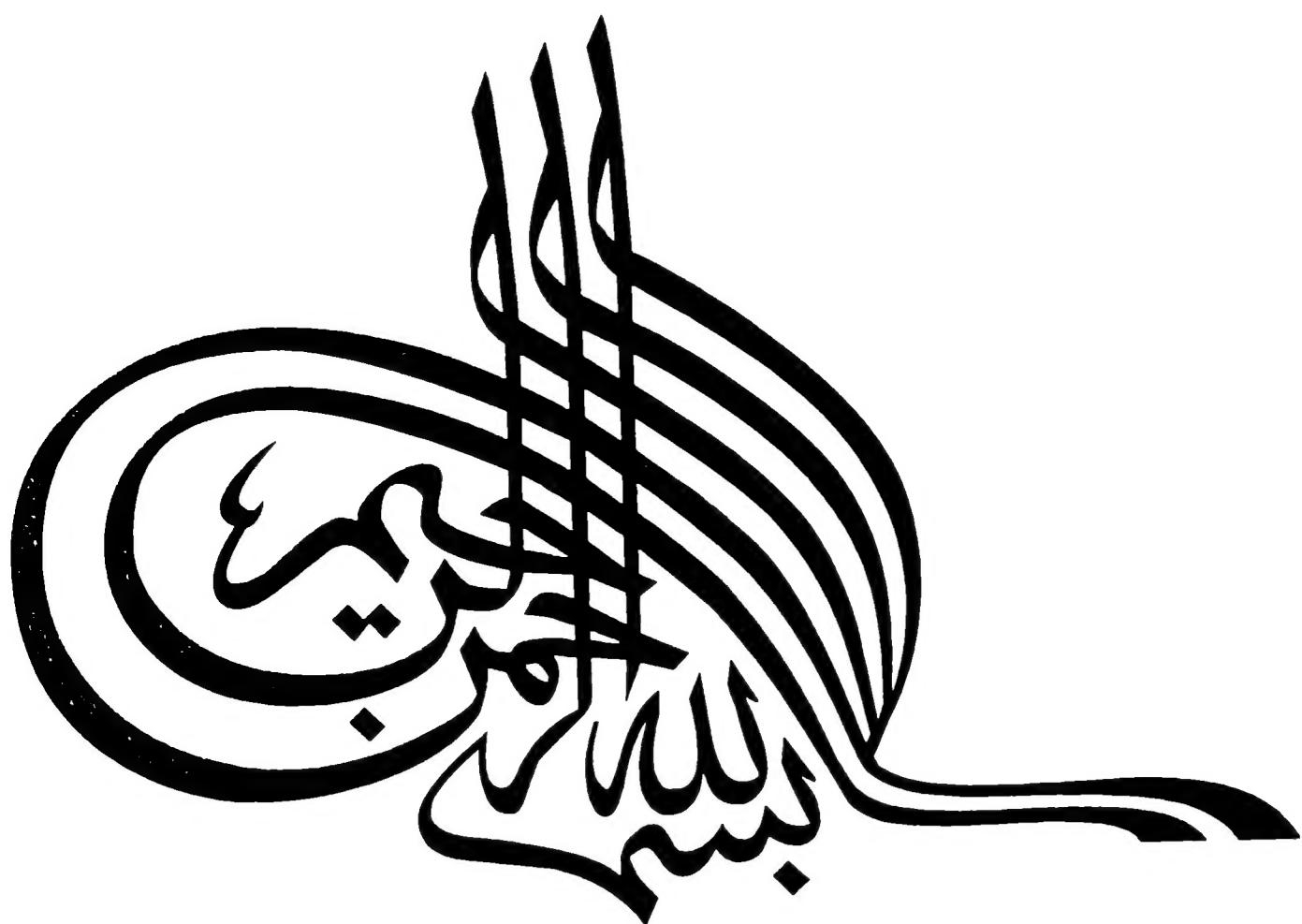
لحاشية ملا عبد الله



بقلم

محمد علي محراب علي الرحيمي

الجزء الأول



بسم الله الرحمن الرحيم

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين  
سيدنا محمد وآله الطاهرين المعصومين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين  
إلى يوم الدين .

وبعد ...

هذه مجموعة محاضرات في علم المنطق كنت قد وفقت لإلقائها على  
بعض طلبة الحوزة العلمية في النجف الأشرف شرحاً لكتاب حاشية  
التهذيب المعروفة بحاشية ملا عبد الله (ره)، فإني لما درسته - بحمد الله  
وتوفيقه - عدة مرات قام بعض الطلبة الأعزاء - وفقه الله تعالى - بتسجيل  
هذه المحاضرات وتدوينها على شكل ملزمة، وأخذت هذه الملزمة مأخذها في  
أوساط الطلبة الدارسين لهذه المادة، ونظراً إلى أن تلك المحاضرات المدونة  
بالشكل المتقدم آنفاً لم تكن متسمةً بطابع فني تصلح للطبع والنشر،  
فأحببت أن أعيد النظر فيها بنفسي مدخلاً فيها التعديلات التالية:

أولاً: تم تنقيح تلك المحاضرات على مستوى التصحيح والتوضيح  
بالنسبة إلى مجموعها، وإضافة بعض النقاط أوحذفها بالنسبة إلى بعض  
فقراتها.

ثانياً: إضافة بعض الموضوعات المهمة أوتكميلها مما هو مبحث في  
كتاب الحاشية تكميلاً للفائدة.



ثالثاً: قد أعدت ترتيب هذا الكتاب الذي بين يديك - عزيزي القارئ - بالشكل الذي يتناسب مع المستوى العلمي لموضوعاته، وقد جزأته إلى ثلاثة أجزاء:

يتناول الجزء الأول مبحث التصورات، مبتدأ فيه مما اعتيد على تدريسه أعني من قول الماتن التفتازاني ﴿القسم الأول في المنطق...﴾ من دون التعرُّض إلى شرح الديباجة أي ديباجة الكتاب.

والجزء الثاني يتناول قسماً من مبحث التصديقات من أوله إلى نهاية مبحث عكس النقيض .

والجزء الثالث يتناول القسم الآخر من مبحث التصديقات من مباحث القياس إلى آخر الكتاب.

رابعاً: إن الأسلوب المتبع في كتابة هذه المحاضرات الطريقة التالية: عرض المحاضرة وشرحها أولاً مقتصرأعلى ما هو المذكور في متن الماتن وحاشية المحشي ، ثم التعرّيج على توضيح بعض الكلمات وتفكيك بعض العبارات الواردة في المتن أو الحاشية مما يحتاج إلى توضيح وتفكيك. ويحسن الإيماء إلى (أ) أنني لاحظت في كتابة البحث أن يكون العرض مدرسياً ولو في الجملة، ولذا إستخدمت التقسيم الى نقاطٍ ومقاطع ومقامات تسهيلاً للدارسين.

(ب) أنني قد راعيت في كتابة هذه المحاضرات المستوى العلمي لطلبة مادة كتاب الحاشية ودارسيها أعني مستوى مرحلة المقدمات، فلذا إقتصرت على خصوص عرض المطالب التي يحتضنها كتاب الحاشية وتبيانها بالأسلوب المتقدم.

وليس في الختام من كلمة سوى:

الإشادة بجهود أولئك الأفذاذ من أساتيدي الذين أخذت منهم  
معلومات هذا العلم ، وكذلك كل من استفدت من جهده الفكري وساهم  
في تقويم أو تقديم هذا الجهد المتواضع ، والتقدير لهم جميعاً.  
وأسأله تعالى أن يجعل هذا الكتاب نافعاً للأخوة المطالعين  
والدارسين والمدرسين، وأن يتفضل عليّ بالقبول ويصلح لنا نياتنا وأعمالنا،  
ويجعله ذخيرة لنا في الآخرة ، ويعينني على إتمام سائر أجزائه إنه ولي التوفيق  
عليه توكلت وإليه أنيب، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

النجف الأشرف

محمد علي الشيخ محراب علي الرحيمي

٢٨- ذوالحجة - ١٤٢٧هـ





بسم الله الرحمن الرحيم

## المحاضرة (١)

قال الماتن ﴿﴿القسم الأول في المنطق﴾﴾

في المقام يرد إشكالان أحدهما على قول الماتن ((القسم الأول))  
والآخر على قوله ((في المنطق))

أما الأشكال الأول : فحاصله : أن الماتن كيف جعل القسم الأول  
معرفاً بلام العهد الذكري دون المقدمة مع أن كليهما غير مسبوقين بالذكر،  
فكما أن لفظ القسم الأول لم يذكره الماتن في عباراته السابقة كذلك لفظ  
المقدمة، فلم فرق بينهما وعرف القسم الاول باللام وقال ((القسم الاول))  
دون المقدمة فنكرها وقال ((مقدمة)) ؟

أجاب الشيخ المحشي (ره) عن هذا الأشكال بقوله ﴿﴿لما علم ضمناً  
... الخ﴾﴾ و حاصله : أن المعهودية والمعلومية على قسمين : تارة تكون  
المعهودية صريحة أي أنها مذكورة بالصراحة، وأخرى تكون المعهودية ضمنية  
أي انها لم تذكر بالصراحة غير انها مذكورة ضمناً. والمعهودية في المقام  
والتي جاءت في عبارة الماتن إنما هي من قبيل القسم الثاني لا الأول، وذلك  
لان لفظ ((القسم الاول)) وان لم يذكر سابقاً إلا انه علم ضمناً من قول الماتن  
سابقاً ((هذا غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام)) أن كتابه على  
قسمين، القسم الاول في المنطق والثاني في الكلام، فلم يحتج الى التصريح  
بان كتابه على قسمين، بل اعتمد على تلك المعهودية الضمنية.



وعليه: فصَحَّ حيثُ تعرّف القسم الاول بلام العهد الذكري لكون القسم الاول معلوماً ومعهوداً ضمناً، بخلاف المقدمة فحيث انها لم يعلم وجودها سابقاً لا صريحاً ولا ضمناً، فمن اجل ذلك نكرها وقال ((مقدمة)) واما الاشكال الثاني:- الوارد على قوله ((في المنطق)) - فحاصله: انه بعدما ثبت في الجواب السابق - من ان كتاب الماتن على قسمين قسم في المنطق وقسم في الكلام - استفدنا ان القسم الاول عبارة عن مسائل منطقية، وقولكم ((في المنطق)) ايضاً ليس الا عبارة عن هذه المسائل المنطقية فحيثُ يكون كلام الماتن ((القسم الاول في المنطق)) معناه (المسائل المنطقية في المسائل المنطقية) فيلزم عندئذ اتحاد الظرف ((المنطق)) والمظروف ((القسم الاول)) وهو فاسد لأنتفاء المغايرة المفروضة بينهما، على أساس ان الظرف لابد وأن يغير مظهره، فيقال - مثلاً - (الماء في الكوز) لأن الظرف يتحد مع مظهره، فلا يصح ان يقال (الماء في الماء) فما هو توجيه الظرفية هنا؟

وقد اجاب الشيخ المحشي (ره) عن هذا الاشكال بجوابين:

الاول :- ما اشار اليه بقوله ﴿قلت: يجوز ان يراد ... الخ﴾ - وحاصله: ان المغايرة حاصلة في المقام، وذلك لانه يجوز أن يراد بـ (القسم الاول) الالفاظ والعبارات، ويراد بـ (المنطق) المعاني باعتبار أن المنطق عبارة عن المعاني، فحيثُ يصير المعنى (هذه الالفاظ والعبارات في بيان هذه المعاني)، وعلى هذا فتحصل المغايرة بين الظرف والمظروف، حيث اردنا من الظرف شيئاً وهي المعاني واردنا من المظروف شيئاً آخر وهي الالفاظ، فصَحَّ الظرف والمظروف.

الجواب الثاني :- ما اشار اليه بقوله ﴿ويحتمل وجوهاً أخر ... الخ﴾ - وحاصله: ان قول الماتن ((القسم الاول في المنطق)) يحتمل

وجوهاً آخر غير الوجه الذي سبق في الجواب السابق، وتفصيل تلك الوجوه : ان المراد بـ(القسم الاول) احد امور سبعة : إما الالفاظ.. او المعاني.. او النقوش.. او المركب من الاثنين (وهذا يشمل ثلاث صور هي الالفاظ والمعاني، الالفاظ والنقوش، النقوش والمعاني).. او المركب من الثلاثة (الالفاظ والمعاني والنقوش).

ومن المنطق يراد احد امور خمسة : إما الملكة ﴿وهي الكيفية الراسخة في النفس بحيث يقتدر صاحبها بها على تحصيل ادراكات جزئية واستحضارها﴾ او العلم بجميع المسائل ﴿فمثلاً لو فرضنا ان جميع مسائل المنطق الف مسألة، فحينئذ يكون المقصود من المنطق على هذا الاحتمال هو ان الشخص المنطقي لا بد ان يكون عالماً بتمام هذه الالف مسألة﴾ او العلم بالقدر المعتد به ﴿فلو فرضنا ان مسائل المنطق- مثلاً- الف مسألة، لكن خمسمائة منها هي المسائل التي يعتد بها والتي تحصل بها العصمة فحينئذ يكون المقصود بالمنطق على هذا الاحتمال هو أن يكون المنطقي عالماً بهذه الخمسمائة مسألة، اما الخمسمائة الاخرى فليس العلم بها لازماً، بل تبقى على الاولوية﴾ او نفس المسائل جميعاً ﴿فحينئذ يكون المقصود بالمنطق على هذا الاحتمال هو نفس هذه الالف مسألة مثلاً، والفرق بين الاحتمال الثاني وهذا الاحتمال واضح وهو ان الاحتمال الثاني يعني ان المنطق له ربط وتعلق بعلم الشخص، بخلاف الاحتمال الرابع فان المنطق عبارة عن نفس هذه الالف مسألة كان الشخص عالماً بها أم لم يكن كذلك، ونفس هذا الكلام يجري في الفرق بين الاحتمال الثالث والخامس﴾ او نفس القدر المعتد به ﴿فالمقصود بالمنطق على هذا الاحتمال هو نفس تلك الخمسمائة مسألة﴾ فتحصل من ملاحظة هذه الخمسة مع السبعة خمسة وثلاثون



احتمالاً، كلها واردة على قول الماتن ((القسم الاول في المنطق)) يقدر في بعض هذه الاحتمالات لفظ البيان وفي بعضها لفظ التحصيل او الحصول، وهذا التقدير انما هو حيث ما يجده العقل السليم مناسباً، كما تراه في الجدول المرسوم في الكتاب المشتمل على جميع الاقسام المذكورة فارجع اليه والحاصل : انه بناءً على هذه الاحتمالات تحصل المغايرة بين الظرف والمظروف.

ثم إن ما ذكرناه من هذه الاحتمالات واضحة الا فيما كانت المعاني داخلة في المراد من القسم الاول وكان المراد من المنطق نفس المسائل لأن نفس المسائل ايضاً من قبيل المعاني، فيلزم الكرّ على ما فرّ منه من اتحاد الظرف والمظروف، فان معناه حيثئذ : المعاني في المعاني.

وحل الاشكال : ان المراد بالمعاني في القسم الاول حيثئذ هي المعاني المخصوصة من حيث كونها مفاهيم هذه العبارات المخصوصة التي تذكر في الكتاب، والمراد بالمنطق نفس المسائل من دون نظر الى ان الذي يفيد هذه المعاني هو هذه العبارات الخاصة او غيرها.

ثم نخرج على شرح بعض العبارات الواردة في الحاشية وتوضيحها:  
قوله (ره) <الالفاظ والعبارات> الفرق بين اللفظ والعبارة فرق اعتباري، فانه باعتبار خروجه من فم الالفاظ والمتكلم يقال له 'لفظ' وباعتبار عبوره على ذهن السامع وهو قد سمعه يقال له (عبارة).

قوله (ره) <هذه الالفاظ في بيان هذه المعاني> قد يقال: ان عبارة الماتن خالية عن كلمتي (البيان، هذه)، فلم قدرهما الشيخ المحشي (ره) في جوابه وقال ﴿(هذه الالفاظ في بيان هذه المعاني)﴾.

والجواب عنه : اما تقدير ﴿البيان﴾ ففيه اشارة الى ان المراد من وقوع الالفاظ في المعاني هو وقوعها في صراط ايضاح المعاني والدلالة عليها، وغير خفي ان الايضاح والدلالة وصفان يحيطان باللفظ، وليس الظرف الا ما كان محيطاً بمظروفه، وحيث ان الظرفية هنا اعتبارية لاحقيقية فلا مانع من اعتبار ظرفية الالفاظ لمعانيها وأنها في صراط بيان معانيها، فلذا ناسب ذكر لفظ البيان.

واما تقدير كلمة ﴿هذه﴾ ففيه ايماء الى ان المراد بالالفاظ والمعاني المخصوصة منهما دون المطلق، لما ذكره (ره) سابقاً عند قول الماتن ((نهذا غاية تهذيب الكلام)) من ان المراد من الكتاب هو الألفاظ الخاصة او المعاني المخصوصة المعبر عنها بألفاظ معينة، وهذا اعني تخصيص الكتاب بخصوص الالفاظ او المعاني - هو الذي دعاه (ره) الى افراد هذا الوجه بالذكر عن سائر الوجوه والمحتملات رعاية للتوفيق بين المقامين. وعليه فمعنى الاحتمال الوارد في جوابه الثاني أي قوله ﴿(ويمحتمل وجوهاً أخرى)﴾ هو ان هذا ما يحتمل في نفسه مع غض النظر عما سبق، فالمحشي (ره) غير غافل عما صدر منه عند قوله ((غاية تهذيب الكلام)) وانما ذكر هذه الوجوه تعميماً للفائدة، كما نبه على صحة الوجه الاول فقط (أي الجواب الاول) بافراده بالذكر عن غيره.



## المحاضرة (٢)

### قال الماتن ﴿﴿مقدمة﴾﴾

يقع الكلام في المقدمة من جهات ثلاثة :-

الجهة الاولى : في لفظ المقدمة.

الجهة الثانية : في اشكال اتحاد الظرف والمظروف.

الجهة الثالثة : ما اشار اليه المحشي (ره) بقوله ﴿﴿وهي مأخوذة من

مقدمة الجيش﴾﴾

أما الجهة الاولى : فقد قالوا يجوز فيها فتح الدال (مقدمة) وكسرهما (مقدمة)، غاية الامر ان المعنى يختلف على كلتا القرائتين، فعلى الأولى (بفتح الدال) معناها هنا ان ارباب العلوم قدموا هذه الامور الثلاثة وهي (رسم المنطق وبيان الحاجة اليه وموضوعه) وضعاً على سائر مطالب العلم لغاية التبصر بها في الشروع.

واما على الثانية (بكسرهما) فمعناها ان هذه الامور الثلاثة متقدمة بنفسها طبعاً (أي ان طبيعة هذه الامور انها تتقدم على سائر المطالب) لان سائر المطالب مما تتوقف عليها البصيرة في الشروع، فلا تتدخل فيها أيدي الواضعين والمؤلفين.

لكن القراءة الاولى هي التي يقبلها الذوق ويساعدها الاعتبار - كما عن المحقق القاسمي (ره) - وذلك لان هذه الامور إن صح أنها متلبسة بالتقدم الطبيعي فغايتها التقدم في ظرفه، ولا يعني ذلك تقدمها وضعاً ايضاً بحيث لا تحتاج الى مقدم أصلاً كما قيل، ضرورة أن جعلها في اوائل الكتب مقدمة على سائر المطالب لغاية التبصر لم يكن إلا عن المؤلفين.

وأما الجهة الثانية : ففي اشكال اتحاد الظرف والمظروف.

وهذا الاشكال وارد على المحشي (ره) كما انه في البحث السابق كان وارداً على الماتن، وذلك لان المحشي (ره) عنده جملتان في المقام : الجملة الأولى قوله ﴿(هذه مقدمة)﴾ الجملة الثانية قوله ﴿(يتبين فيها امور ثلاثة)﴾، وقوله ﴿(هذه مقدمة)﴾ يعني ان الامور الثلاثة هي المقدمة نفسها، باعتبار ان مفاد الاشارة في قوله ﴿(هذه)﴾ هو الامور الثلاثة، وأما قوله ﴿(يتبين فيها امور ثلاثة)﴾ فالضمير في قوله ﴿(فيها)﴾ راجع الى المقدمة، فيكون مفاده ان الامور الثلاثة يقع بيانها في المقدمة التي هي نفسها، فيصير المعنى حينئذ (يتبين في الامور الثلاثة امور ثلاثة) فيلزم وقوع الامور الثلاثة ظرفاً لنفسها مع لزوم المغايرة المفروضة بين الظرف والمظروف.

واما الجواب عن هذا الاشكال فقد اجاب عنه المحشي (ره) في مستقبل كلامه حيث ردّد بين جملتين وقال ﴿والمراد منها هيهنا ان كان الكتاب عبارة عن الالفاظ ... وان كان عبارة عن المعاني ... الخ﴾ فقوله هذا جواب عن هذا الاشكال وحاصل الجواب : ان المراد من المقدمة الفاعل هذه الامور الثلاثة، ومن الامور الثلاثة يراد معانيها، فيصير المعنى (ان الفاعل هذه الامور الثلاثة تقع ظرفاً لبيان معانيها والدلالة عليها)، فحصلت المغايرة بين الظرف والمظروف، حيث اردنا من المقدمة الفاعل هذه الامور الثلاثة لانفسها، وارادنا من الامور الثلاثة معانيها، فتمت المغايرة من حيث اللفظ والمعنى.

ثم قال ان تجويز الاحتمالات الأخر الباقية من تلك الاحتمالات السبعة المذكورة في قوله ((القسم الاول في المنطق)) يستدعي جوازها في المقدمة التي هي جزء الكتاب، فيراد من المقدمة أحد الأمور السبعة ومن الأمور الثلاثة أحد المعاني الخمسة على الوجه المذكور في قوله ((القسم

الأول في المنطق)) لكن القوم لم يزيدوا على الالفاظ والمعاني في باب المقدمة شيئاً من سائر المحتملات.

وأما الجهة الثالثة : فقد اشار اليها المحشي (ره) بقوله ﴿وهي مأخوذه عن مقدمة الجيش﴾.

قالوا ان كلمة (مأخوذة) تحمل معنيين، فتارة تأتي بمعنى "منقولة"، واخرى تأتي بمعنى "مستعارة" وعلى الاحتمال الاول يكون لفظ المقدمة حينئذ حقيقة في هذه الامور الثلاثة، وذلك للوضع الثانوي بسبب النقل اليها، باعتبار ان المقدمة في اصل اللغة كانت موضوعاً لمقدمة الجيش ثم بعد ذلك نقلت الى هذه الامور الثلاثة ووضعت فيها وضعاً ثانوياً، فالوضع موجود في البين، فحينئذ يكون اللفظ حقيقة في هذه الامور الثلاثة.

وعلى الاحتمال الثاني أي لو قلنا ان المقدمة مستعارة من مقدمة الجيش - والاستعارة ضرب من المجاز على قول المشهور بخلاف النقل فإنه قد وصل الى حد الحقيقة - يكون لفظ المقدمة مجازاً في هذه الامور الثلاثة بعلاقة المشابهة، على اساس ان المجاز لا يصح ارتكابه من دون العلائق التي يسمونها بالعلائق المصححة للاستعمالات المجازية، ففي المقام لفظ المقدمة قد استعير من مقدمة الجيش الى هذا المعنى بعلاقة المشابهة، ووجه المشابهة بين المقدمة المذكورة هنا في اوائل الكتب وبين مقدمة الجيش هو ان هذه الامور الثلاثة طائفة من الكلام قدّمت امام المقصود لنفع المقصود بها وارتباطه بها، كما ان مقدمة الجيش طائفة منه قدمت امامه لانتفاعه بها.

والمحشي (ره) انما عبر بكلمة (المأخوذة) للإشارة الى الاحتمالين كليهما، فان كليهما منطبق في المقام.

ثم ناتي الى توضيح بعض عبارات الحاشية :-

قوله ((ره)) <اي هذه مقدمة> في اعراب المقدمة احتمالات اربع :

١= مرفوعة على اساس انها خبر لمبتدأ محذوف، تقديره(هذه

مقدمة) وهذا هو الذي اختاره المحشي (ره) في المقام

٢= مرفوعة على اساس انها مبتدأ لخبر محذوف، تقديره

(مقدمة في رسم المنطق وفائدته وموضوعه).

٣= منصوبة على اساس انها مفعول لفعل محذوف،

تقديره(أذكر لك مقدمة).

٤= موقوفة أي لا محل لها من الاعراب، بل ذكرها لمجرد

الانتباه في موقع الشروع.

والشارح كما عرفت اختار الاحتمال الاول من بين

الاحتمالات لكونه مشهوراً وخالياً من أي إشكال.

قوله ((ره)) <رسم المنطق> انما قال رسم المنطق لان تعريف الشيء بغير

ذاتيته يسمى رسماً، وتعريف المنطق كما يأتي (آلة قانونية

تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر)، ومعلوم ان عصمة

الذهن غرض مترتب على المنطق، والغرض ليس داخلاً في

ذات الشيء بل هو خارج عنه مترتب عليه.

قوله ((ره)) <والمراد منها ههنا> أي في اوائل الكتب وصدرها.

قالوا وفي ذلك ايماء الى اطلاق آخر لها عندهم في غير هذا

المقام كما في مباحث القياس، فانها تطلق هناك على القضية

التي جعلت جزء حجة او قياس، وهذا ما يسمى بـ(مقدمة

القياس)، كما قد تطلق على ما يتوقف عليها صحة الدليل من

شرائط كإيجاب الصغرى وفعليتها وكلية الكبرى في الشكل  
الاول، وهذا ما يسمى بـ (مقدمة الدليل).

والحاصل : ان قيد (هيهنا) احتراز عن مقدمتي القياس  
والدليل.

قوله ((ره)) >قدمت امام المقصود< قدمت هنا بمعنى جعلت، والا لكان  
لفظ (امام) في قوله ﴿(امام المقصود)﴾ تكراراً ولغوياً كما  
لا يخفى، فلا بد من تجريد لفظ قدمت عن بعض معناه واخذه  
بمعنى جعلت خروجاً عن اللغوية.



## المحاضرة (٣)

### قال الماتن ﴿﴿العلم﴾﴾

في الواقع ان البحث عن العلم طويل الذيل ونحن وان لايسعنا التعرض لكل ما تعرضوا لها من الجهات، لكنه نظراً الى أن (كل ما لا يدرك كله لا يترك كله) نشير الى بعض الجهات :

الجهة الاولى - في تقسيم العلم : من جملة التقسيمات الطارئة على العلم انهم قسموه الى قسمين : علم حضوري وعلم حصولي، وذلك لان الشيء اما ان يحضر بوجوده العيني الخارجي لدى العالم، او بصورته التي تحكي عنه، فالاول هو المسمى بـ "العلم الحضوري" لحضور الشيء لدى العالم بذاته وعينه الخارجي، كعلم الباري (عز وجل) بمعلوماته، فان هذه المعلومات كلها حاضرة بوجودها الخارجي لديه (عز وجل) عند علمه بها، وكعلم الانسان بنفسه الحاضرة عنده بوجودها العيني.

والثاني هو المسمى بـ "العلم الحصولي" كعلم الانسان بما هو خارج عن أفق نفسه من سائر الموجودات الخارجية.

ثم ان المناطقة اختلفوا في واقع وحقيقة العلم الحصولي على ثلاثة اقوال :

القول الاول : ان العلم الحصولي من قبيل مقولة كيف النفساني، والقائل به عرف العلم بما ذكره المحشي (ره) وهو (الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل) فعرفه بالصورة، ومعلوم ان الصورة كيفية نفسانية تحصل من الشيء في النفس.

(ونحن قد تعرضنا سابقاً في منطق الشيخ المظفر (ره) الى المقولات العشر، ومن جملة هذه المقولات مقولة كيف وهي تنقسم الى اربعة

اقسام: كيف محسوس، وكيف نفساني، وكيف استعدادي، وكيف مختص بالكم).

القول الثاني : ان العلم الحسولي من مقولة الاضافة، وعرفه هذا القائل بـ (حصول صورة الشيء في العقل).

القول الثالث : ان العلم الحسولي من مقولة الانفعال وعرفه بـ (قبول النفس لتلك الصورة) أي ان النفس انفعلت مع تلك الصورة. ثم نسأل ماهو المنشأ الذي جعلهم أن يختلفوا في واقع العلم الحسولي؟

ذكروا ان منشأ هذا الخلاف هو انك اذا علمت بشيء تحصل في ذهنك امور ثلاثة لم تكن قبل العلم به، وهي :-

الامر الاول : صورة ذلك الشيء منطبعة في النفس كصورة ترتسم في المرآة، فان ساحة النفس كانت خالية من هذه الصورة قبل العلم بالشيء، لكن بعد العلم به فان صورة ذلك الشيء تنطبع في النفس كأنطباع وارتسام الصورة في المرآة.

الامر الثاني : تطور النفس من حالة الى اخرى (من حالة الجهل الى حالة العلم)، فقبل ان تعلم بالشيء كنت في حالة تطلق عليها حالة الجهل، لكن بعدما علمت به تطورت نفسك من تلك الحالة الى حالة العلم به، وبذلك سوف تحصل آثار أخر على النفس مثل الرهبة، الخوف، الفرح، الحزن، فمثلاً قبل علمك بقدوم زيد من السفر كانت نفسك في حالة، لكن بعد علمك بقدومه تنتقل نفسك وتتطور من تلك الحالة الى حالة جديدة وهي حالة علمك بقدوم زيد من السفر، وبذلك سوف يحصل لك أثر آخر مثل الفرح، وهكذا.

الامر الثالث : الاضافة الحاصلة بين الصورة المنتقشة في النفس وبين الموجود الخارجي، فنستطيع ان نقول بأن هذه الصورة المنطبعة هي صورة الموجود الخارجي، فهناك اضافة بين الصورة المنطبعة في النفس والموجود الخارجي، باعتبار ان هذه الصورة هي صورة ذلك الموجود.

اذا تبينت هذه الاقوال نقول: ان المنطقي الذي لاحظ الجهة الاولى أي (صورة منطبعة في النفس) جعل العلم عبارة عن مقولة كيف النفساني وعرفه بـ(الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل).

ومن لاحظ الجهة الثانية أي (انفعال النفس لتلك الصورة) جعل العلم عبارة عن مقولة الانفعال، وعرفه بالتعريف الثالث (قبول النفس لتلك الصورة).

ومن لاحظ الجهة الثالثة أي (الاضافة) جعله عبارة عن مقولة الاضافة، وعرفه بالتعريف الثاني (حصول صورة الشيء في العقل).

ومن هذا البيان ينقدح ان المحشي (ره) اختار القول الاول، أي جعل العلم من مقولة كيف النفساني، لذا عرفه بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل.

الجهة الثانية :- في بيان العلم المبحوث عنه في المقام.

المعروف بين المناطق ان العلم المبحوث عنه هنا والمنقسم الى التصور والتصديق هو العلم الحصولي دون مطلق العلم الشامل للحصولي والحضوري، فلذا ذكرنا في الجهة الاولى انهم اختلفوا في واقعية العلم الحصولي، اما الحضوري فبديهي عند الكل ولا نزاع فيه، كما نص به العلامة الخراساني في رهبر خرد ص(٦) والمحقق السبزواري (ره) في اللثالي ص(٧) وغيرهما في غيرهما، ومن اجل ذلك ترون انهم أخذوا في

تعريف العلم الصورة المضافة الى الشيء، فلو كان المقسم هو الأعم كما عليه المحقق الدواني - حيث يرى بأن العلم المبحوث عنه والمنقسم الى التصور والتصديق هو مطلق العلم الشامل للحصولي والحضوري - فلا مجال لاختذ هذه الصورة في تعريف العلم، لعدم الصورة الحاصلة من الشيء في الحضوري، بل الموجود الخارجي بنفسه يحضر لدى المدرك كما عرفت، وبما انهم اخذوا الصورة في تعريف العلم فنستكشف من ذلك ان العلم المَقْسَم هو الحصولي لا الأعم.

فما عن المحقق الدواني لايمكن المساعدة عليه.

الجهة الثالثة - في دفع توهم مشهور وارد في المقام :

وحاصله : ان ما صنعه الماتن من تقسيم العلم الى التصور والتصديق قبل تعريفه غير صحيح، لان تقسيم الشيء الى اقسامه حيث كان من احكامه اللاحقة بعد معرفته بذاته فلا بد من سبق التعريف عليه اولاً، والحال ان الماتن ارتكب خلاف ذلك فقد قسم العلم قبل أن يعرفه.

وان شئت فقل : ان القاعدة المعروفة هي ﴿الشيء مالم يعرف لم يقسم﴾ بمعنى ان التقسيم فرع التعريف، فلا بد من تعريفه اولاً ثم تقسيمه، وعلى هذا فتقسيم الماتن العلم ابتداءً من دون تعريفه غير سديد.

واما دفع هذا التوهم فهو ما اشار اليه المحشي (ره) بقوله

﴿والمصنف لم يتعرض الخ ...﴾

وحاصله : انه (ره) دفع هذا التوهم بوجوه ثلاثة :-

الاول : ان عدم تعرض الماتن لتعريف العلم لكفاية التصور بوجه ما

في مقام التقسيم، أي اننا في مقام تقسيم العلم الى التصور والتصديق نتصور

العلم اجمالاً وبوجه ما، وهذا التصور الاجمالي كافٍ في مقام التقسيم وليس من الملزم أن نتصور الشيء بكنهه وحقيقته.

الوجه الثاني : ان تعريف العلم مشهور ومعروف لا يكاد يخفى على الطالب، فروماً للاختصار تركه الماتن واكتفى بشهرة تعريفه.

الوجه الثالث : ان العلم بديهي التصور على ما قيل (والقائل هو الفخر الرازي) حيث قال ان العلم بديهي التصور، والبديهي لا يحتاج الى التعريف. واستدلوا على بدهية تصور العلم بوجوه متعددة (احدها) ان كل شيء انما يظهر بالعلم (أي شيء يصير معلوماً عندك بسبب علمك به) فحينئذ لا بد وان يكون ظهور العلم بنفسه، اذ لو ظهر بغيره لزم الدور باعتبار ان الغير متوقف ظهوره على العلم، وان ظهر بعلم آخر والعلم الآخر يظهر بعلم آخر وهلمّ جراً لزم التسلسل، والدور والتسلسل بطلانهما واضح، فاذن تصور العلم بديهي.

(ثانيها) ان العلم بالعلم حضوري، يعني ان هذا العلم الذي هو المبحوث عنه لو احتاج الى علم وانت علمت بهذا العلم، فالعلم بالعلم يصير علماً حضورياً، كعلم الانسان بذاته وصفاته التي منها علمه، والعلم الحضوري ضروري دائماً وابدأ.

(ثالثها) ان العلم من الوجدانيات كالجوع والعطش ونحوهما من الامور الوجدانية، والوجدانيات من احدى البديهيات الست كما سيأتي ان شاء الله في آخر الكتاب.

فلعل الماتن اعتمد على مثل هذه الوجوه في ان العلم بديهي التصور كما حكى ذلك عن فخر الدين الرازي، واذا كان بديهيّاً فهو لا يحتاج الى التعريف لاستغنائه عنه.



لكن هذه الوجوه التي ذكرت وقعت موقع النقض والابرار بما  
لايسعنا التعرض لها في هذا الكتاب.

هذا مضافاً الى انه كيف يقال بان العلم بديهي التصور، والحال كما  
عرفت في الجهة الاولى انهم اختلفوا في واقعية العلم الحسولي، ومعه كيف  
يمكن القول بانه بديهي. ولعل لاحد هذين السبيين او كليهما قال المحشي  
(ره) ﴿(على ما قيل)﴾ فنسب هذا الوجه الى القيل للأشارة الى تضعيفه.

## المحاضرة (٤)

قال الماتن ﴿﴾ ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق والّا

### فتصور ﴿﴾

شروع من الماتن في تقسيم العلم، حيث قسمه إلى قسمين :  
(١) العلم التصديقي (٢) العلم التصوري. فقدم اولاً العلم التصديقي، ويقع الكلام فيه ضمن نقطتين :  
النقطة الاولى : وقع الخلاف والنزاع بين الحكماء والفخر الرازي في ان حقيقة التصديق ما هي ؟ فذهب الحكماء الى ان التصديق عبارة عن نفس الادراك الاذعاني - التصديقي - المتعلق بالنسبة الموجودة في القضية، فجعلوه امراً بسيطاً عبارة عن امر واحد. وذهب الفخر الرازي الى ان التصديق عبارة عن تصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما والاذعان بالنسبة، فجعل التصديق مركباً من اربعة امور، والفرق بين مذهبي الحكماء والرازي من وجهين (احدهما) ان التصديق بسيط عند الحكماء، ومركب عن اربعة امور عند الرازي.

(ثانيهما) ان التصورات الثلاثة (أي تصور الموضوع، المحمول، النسبة بينهما) اجزاء وشطور عند الرازي وشروط عند الحكماء.

ثم يسأل في المقام بانه أي المذهبين اختاره الماتن ؟

يجيب المحشي (ره) عنه بما حاصله : ان الماتن اختار مذهب الحكماء حيث جعل التصديق عبارة عن نفس الاذعان المتعلق بالنسبة حيث قال ((العلم ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق)) فجعل العلم التصديقي عبارة عن امر واحد وهو الاذعان بالنسبة كما هو مذهب الحكماء الذين قالوا ببساطة التصديق، ولم يقل في متنه ((العلم ان كان اذعاناً للنسبة فهو مع التصورات

الثلاثة تصديق)) حتى نستكشف منه رائحة التركيب في التصديق كما هو مذهب الرازي.

النقطة الثانية : اختلف الحكماء فيما بينهم في ان اجزاء القضية هل هي ثلاثية او رباعية ؟

فذهب القدماء منهم الى الاول وقالوا بأن اجزاء القضية ثلاثة (تصور الموضوع، والمحمول، والنسبة بينهما ) فاذا تحققت هذه الثلاثة يتحقق التصديق.

واما المتأخرون منهم فقالوا ان هذه الثلاثة لا تكفي بل لابد من شرط آخر وهو تصور وقوع النسبة في الموجبة او لا وقوعها في السالبة.

والماتن قد اختار في المقام مذهب القدماء ايضاً بدليل انه جعل متعلق الاذعان والحكم النسبة الخبرية الثبوتية او السلبية التي هي الجزء الاخير في القضية، حيث قال ((العلم ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق)) ولم يجعل متعلقه تصور الوقوع او اللا وقوع فانه لم يقل في المتن ((ان كان اذعاناً بوقوع النسبة فتصديق)) فيعلم من هذا ان شرائط التصديق عنده ثلاثة ليس فيها تصور الوقوع او اللا وقوع، باعتبار ان الاذعان يتعلق بآخر جزء من اجزاء القضية وآخر شرط من شرائط التصديق، فحيث علق الماتن الاذعان على النسبة فهم انها آخر جزء عنده لا وقوع النسبة.

وبالجملة : أن كل من قال بثلاث اجزاء القضية يقول بأن متعلق الاذعان والتصديق هي النسبة، وكل من قال بتوزيع اجزائها يقول بان متعلقه الجزء الاخير وهو الوقوع او اللا وقوع. والماتن حيث انه اختار في هذه المسألة مذهب القدماء حيث قال - كما سيصرح به في مبحث القضايا - ان اجزاء القضية ثلاثة، فيعلم منه ان متعلق الاذعان الذي هو الجزء

الاخير في القضية هي النسبة، اذ لو كان مختاره ان المتعلق الوقوع او اللا وقوع لكان يقول في المتن ((ان كان اذعاناً بوقوع النسبة او لا وقوعها)) والحال انه لم يقل كذلك، بل قال ((ان كان اذعاناً للنسبة)) فجعل متعلق الاذعان النسبة كما هو مذهب القدماء.

ان قلت : انه كيف تقول يا شيخنا المحشي بأن الماتن اختار مذهب القدماء في المقام، اذ لعل في عبارته تقديرأ وهي كلمة الوقوع مضافة الى النسبة وكانت العبارة في الاصل ((ان كان اذعاناً لوقوع النسبة)) فحذف المضاف وهو كثير، وكذا قُدِّرَ كلمة اللاوقوع معطوفة على الوقوع، وحذف المعطوف ايضاً كثير مثل قوله تعالى ((سراييل تقيكم الحر)) أي والبرد، فحينئذ تكون العبارة ((ان كان اذعاناً لوقوع النسبة او لا وقوعها)) ومع هذا التقدير يكون صريح عبارته انه اختار مذهب المتأخرين ؟

يجيب المحشي (ره) عن هذا الاشكال المقدّر بقوله ﴿وسيشير المصنف ... إلخ﴾ وحاصله :

ان المصنف سيصرح في مبحث القضايا بان اجزاء القضية ثلاثة، وبعد هذا التصريح لا يبقى مجال للتقدير، فاذا صرح كيف تقدر !! ثم انتقل الماتن بعد ذلك الى القسم الثاني من العلم وهو العلم التصوري حيث قال ((ولاً فتصور)) أي وان لم يكن العلم اذعاناً للنسبة فتصور.

ذكر المحشي (ره) صوراً خمسة للعلم التصوري :-

الصورة الاولى / ما اذا كان العلم الحاصل من الشيء ادراكاً لامرٍ واحدٍ كتصور (زيد)، والسبب في عدم التصديق في هذه الصورة هو عدم وجود متعلق التصديق من اصل النسبة فضلاً عن التامة الخبرية، باعتبار ان

النسبة انما تتحقق بين طرفين، بينما هنا طرف واحد وهو (زيد) فلا وجود للنسبة المنتزعة.

الصورة الثانية / ما اذا كان ادراكاً لأمر متعددة، ولكن من دون نسبة بينها، كتصور (زيد، بكر، عمرو) والسبب في عدم التصديق هنا نفس السبب المتقدم.

الصورة الثالثة / ما اذا كان ادراكاً لأمر متعددة مع نسبة تقييدية اضافية او غيرها، إلا أن هذه النسبة غير تامة أي التي لا يصح السكوت عليها، كتصور (غلام زيد) مثلاً، فنحن نتصور هذه النسبة أي نسبة الغلام الى زيد، غير اننا لم نتقل الى التصديق بها، على اساس انها غير تامة بحيث يصح السكوت عليها، والتصديق انما يتعلق بالنسبة فيما لو كانت تامة لا فيما لو كانت ناقصة كما في المركبات الناقصة.

الصورة الرابعة / ما اذا كان ادراكاً لأمر متعددة مع نسبة تامة، غير انها لم تكن خبرية بل انشائية، كتصور (اضرب) مثلاً، فلو قيل لنا اضرب، فنحن نتصور معنى الضرب، الا اننا لانتقل الى التصديق به، باعتبار ان التصديق يتعلق بالنسبة الخبرية، والنسبة في المقام لم تكن خبرية بل هي انشائية ولا ريب ان الجمل الانشائية ليس لنسبتها واقع خارجي حتى يدركه الانسان او لا يدركه، بخلاف النسبة الخبرية التي لها واقع خارجاً فاما يدركه او لا.

الصورة الخامسة / ما اذا كان ادراكاً لأمر متعددة مع نسبة تامة خبرية، غير انها لم تكن مدركةً بادراك اذعاني، بل مدركةً بادراك غير اذعاني، والماتن قال ((العلم ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق)) أي ان النسبة



الخبرية يلزم في كونها تصديقاً ان تكون مدركة بادراك اذعاني، اما اذا لم تكن كذلك فهي تصور كما في صور التخيل والشك والوهم.

والنكته في عدم التصديق فيها هي : ان القضية في هذه الصور واجدة للنسبة التامة الخبرية الا ان هذه النسبة لم تدرك بادراك اذعاني، اما صورة الشك فالامر فيها واضح، حيث ان الشاك يدرك النسبة ويتصورها على وجه التحير والتردد دون التسليم وقناعة النفس وتصديقها، وإذا فالشخص في حالة الشك يكون في طرفٍ والتصديق في طرفٍ آخر فكيف يكون الشك من صور التصديق !! واما صورة الوهم فان الوهم جانب الاحتمال الضعيف من طرفي النسبة الثبوت وعدمه، واما استقرار النفس وتصديقها انما هو في الجانب الآخر الاقوى من الجانب الاول، باعتبار ان المتوهم في ناحيةٍ والتصديق في ناحيةٍ اخرى وشتان ما بينهما، فكيف يمكن القول بأن الوهم من متعلقات التصديق ؟ واما صورة التخيل فالامر فيها اوضح من ان يخفى لعلم النفس بكذب النسبة وعدم مطابقتها للواقع بل فيها مجرد تأثر النفس من دون تسليم واذعان، وبعد العلم بالكذب وعدم المطابقة كيف يحصل التصديق ؟

ثم نخرج على توضيح بعض عبارات الحاشية :-

قوله (ره) <أي اعتقاداً> فسر المحشي (ره) الاذعان بالاعتقاد، والاعتقاد على (اقسام اربعة : )

١- الاعتقاد اليقيني : كاعتقادنا نحن الشيعة بان خليفة الرسول (ص) حقاً هو الامير علي (ع).

٢- الاعتقاد الظني : وهو الاعتقاد بالطرف الراجع غير ان الطرف المرجوح محتمل، كما اذا اعتقدت بقيام زيد لكنك تحتمل عدم قيامه.

٣- الاعتقاد التقليدي : كاعتقاد المقلدين الذي قد يزول بتشكيك المشكك.

٤- اعتقاد الجهل المركب : وهو ان يجهل شيئاً في الواقع، ولكنه يعتقد بأنه عالم بذلك الشيء، فهذا جهل مركب لتركبه من جهلين جهل بالواقع، وجهل بجهله.

ولفظ الاذعان - بمقتضى تفسيره بالاعتقاد - يشمل هذه الاقسام الاربعة بتمامها.

اذن فتفسير المحشي (ره) الاذعان بالاعتقاد لأجل أن يشمل الاذعان جميع هذه الأقسام الأربعة، وحيث تكون أقسام العلم الاذعاني - العلم التصديقي - بناءً أعلى تفسير المحشي (ره) أربعة: التصديق اليقيني... التصديق الظني... التصديق التقليدي... تصديق الجهل المركب.

وعلى هذا فنستطيع أن نقول بأن الجهل المركب من أقسام العلم التصديقي عند المحشي (ره).

وهذا هو النزاع الذي تعرض له الشيخ المظفر (ره) في منطقه، حيث قال هل الجهل المركب من أقسام العلم أم لا؟ فتعرض أولاً الى نظرية البعض وقال ذهب البعض الى أن الجهل المركب من أقسام العلم، ولعل مراده (ره) من البعض هو المحشي وأمثاله، ثم بعد ذلك أشكل عليهم.

ومن تفسير المحشي (ره) للاذعان بأنه الاعتقاد استفاد أغلب المعلقون ان لم نقل كلهم بأن المحشي يرى بأن الجهل المركب من أقسام العلم التصديقي، فلذا أشكلوا عليه (ره) بأنه كيف عرفت العلم سابقاً وقلت بأنه (الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل) والحال أن الصورة الحاصلة في الجهل المركب ليست هي صورة ذلك الشيء الواقعية، بل هي صورة شيء آخر يزعم هذا الشخص الجاهل أنها هي صورة النسبة الواقعية، وهذا الاشكال هو بعينه اشكال الشيخ المظفر "ره" على هؤلاء البعض، ومثل "ره" في منطقته وقال ان من يعتقد أن الأرض مسطحة لم تحظر عنده صورة النسبة الواقعية، وهي أن الأرض كروية، وانما حضرت صورة نسبة أخرى يتخيل الجاهل أنها الواقع.

والحاصل: أنه كيف تقولون بأن الجهل المركب علم والحال أن الصورة الحاصلة من العلم هي صورة نفس الشيء لا صورة شيء آخر يزعم أنها صورة النسبة الواقعية كما هو الحال في الجهل المركب.

## المحاضرة (٥)

قال الماتن ﴿ويقتسمان بالضرورة الضرورة

والاكتساب﴾

الكلام في هذا البحث يقع في ضمن مطالب ثلاثة :-

المطلب الاول : في تفسير المحشي "ره" الاقسام الوارد في المتن بالقسمة.

المطلب الثاني : في بيان مقصود الماتن من قوله ((ويقتسمان الضرورة والاكتساب)).

المطلب الثالث : في بيان السر في إتيان الماتن قيد ((بالضرورة)) في عبارته.

اما المطلب الاول : فقد فسر المحشي "ره" الأقسام الوارد في المتن وقال ﴿بمعنى القسمة﴾ وتفسيره هذا جواب عن سؤال مقدر، حاصله : ان الماتن قال ((ويقتسمان الضرورة والاكتساب)) بنصب كلمتي الضرورة والاكتساب، مع ان الاقسام من باب الافتعال وباب الأفتعال غالباً ما يأتي لازماً ولا يتعدى الى المفعول، فكيف جاز للماتن نصب قوله الضرورة والاكتساب ؟

اجاب المحشي "ره" عن هذا السؤال المقدر بتفسيره هذا حيث قال ان الاقسام بمعنى القسمة، وحاصله : ان الاقسام قد يأتي بمعنى القسمة، والقسمة متعدية الى المفعول، يقال (يقسم الشيء الكذائي كذا وكذا)، وفي المقام الاقسام الوارد في المتن بمعنى القسمة، وهي متعدية لذلك نصب الماتن الضرورة والاكتساب.

واما المطلب الثاني :- في بيان مقصود الماتن من قوله المذكور في المتن - فقد عرفت في المطلب السابق ان الانقسام في عبارة الماتن بمعنى القسمة، والى التثنية في ((يقتسمان)) راجعة الى التصور والتصديق، فيصير معنى العبارة حينئذ ((ويقسم التصور والتصديق الضرورة والاكتساب)) أي ان التصور والتصديق يقسمان الضرورة فتأتي حصة منها الى التصور وحصة اخرى الى التصديق، ومعنى ذلك انها على قسمين : ضرورة تصورية، وضرورة تصديقية، وكذا يقسمان الاكتساب فيأخذ كل منهما حصة من الاكتساب فهو قسمان : اكتساب تصوري واكتساب تصديقي، الا ان هذا المعنى المستفاد من عبارته صريحاً لم يكن مقصود الماتن، فان مقصوده في المقام انقسام التصور الى قسمين والتصديق الى قسمين.

والحاصل : ان هنا في عبارة الماتن ((ويقتسمان الضرورة والاكتساب)) مطلبين : مطلب مذكور صريحاً في عبارته والذي لم يكن مقصوده (وهو انقسام الضرورة الى قسمين والاكتساب كذلك) ومطلب اخر مطوي يُعلم ضمناً وبالكناية من عبارته، والذي هو مقصوده (وهو انقسام كل من التصور والتصديق الى قسمين).

والكناية - كما في موضعها - هو الانتقال من الملزوم الى اللازم، أو بالعكس، وفي المقام الجزء الاول منطبق، لان قول الماتن معناه كما عرفت انقسام كل من الضرورة والاكتساب الى قسمين، هذا هو الملزوم المذكور في العبارة صريحاً، ولازم ذلك ان ينقسم التصور والتصديق انفسهما، على اساس ان التصور لما قسم الضرورة والاكتساب فهو ايضاً بنفسه يصير على قسمين تصور ضروري وتصور تصديقي وكسبي، كذلك التصديق لما قسم الضرورة والاكتساب هو بنفسه يصير على قسمين تصديق ضروري



وتصديق كسبي، فهذا انتقال من الملزوم > وهو انقسام الضرورة والاكتساب الى قسمين > الى اللازم > وهو انقسام التصور والتصديق الى الضرورة والاكتساب > وهذا هو مقصود الماتن حيث بينه عن طريق نكتة بلاغية وهي الكناية فذكر الملزوم - الذي ليس مقصوده - واراد منه الانتقال الى لازمه والذي هو مقصوده، فمن اجل ذلك يأتي المحشي "ره" ويقول ان الكناية ابلغ واحسن من التصريح، اذ لو كان الماتن يصرح بمقصوده ويقول : ان التصور والتصديق ينقسمان الى الضرورة والاكتساب، لما كان على تلك القوة والبلاغة كما هو الان.

واما المطلب الثالث :- ففي بيان سر إتيان الماتن قيد (بالضرورة) في عبارته - بين الشيخ المحشي "قده" السبب في الاتيان بهذا القيد بما حاصله : ان تقييد الماتن هذه القسمة بالضرورة للاشارة الى نكتة وهي ان هذه القسمة - أي قسمة التصور والتصديق الى هذين القسمين - قسمة بديهية وضرورية ولا تحتاج الى تكلف الاستدلال واقامة البرهان كما ارتكب القوم ذلك، فان الجمهور ومنهم قطب الدين الرازي والكاتب استدلوا على هذه القسمة بدليل الدور والتسلسل ببيان:

انه لو لم تكن بعض التصورات والتصديقات ضرورية وبعضها الآخر نظرية للزم احد الامرين اما ان تكون جميعها ضرورية او جميعها نظرية، وكلا اللازمين باطل، اما الاول فلانه يستلزم ألا نحتاج في تحصيل شيء الى النظر والفكر، ولا يكون شيء في العالم إلا ونعلم به على اساس ان كلها امور بديهية، والبديهيات حاصلة، وهذا باطل بالوجدان، اذ انا تقطع بانا جاهلون بكثير من الامور، ومعرفتها متوقفة على الاستدلال والبرهان.

واما الثاني فلانه يستلزم الدور أو التسلسل، لان هذا الامر النظري يحتاج الى امر آخر يبينه، والامر الآخر حسب الفرض نظري ايضاً يحتاج الى امر ثالث يبينه، فان توقف على سابقه لزم الدور، وان توقف على امر آخر وهلم جراً لزم التسلسل، والدور والتسلسل باطلان اما الاول فللزم توقف الشيء على نفسه، واما الثاني فللزم استحضار امور لا تنتهى. فاذاً اللازم بكلا شقيه باطل، فالملزم مثله في البطلان، فيصدق نقيضه وهو أنه لا بد ان تكون بعض التصورات والتصديقات ضرورية والبعض الآخر نظرية وهذا هو المطلوب.

واما المحشي "ره" فيقول نحن لانتحتاج الى تجشّم الاستدلال وإقامة البرهان، فان هذه القسمة امر بديهي، فكل واحد منا اذا راجع وجدانه يرى ان بعضها حاصل بلا نظر والبعض الآخر حاصل بالنظر، فلا حاجة الى مثل هذه التكاليف.

ثم نأتي الى توضيح بعض عبارات الحاشية :-

قوله "ره" > الضرورة أي الحصول بلا نظر والاكتساب أي الحصول بالنظر < المشهور ذكروا في تعريف الضرورة والاكتساب وقالوا: ان الضرورة مالا يتوقف حصوله على النظر، والاكتساب ما يتوقف حصوله عليه. إلا انه أشكل على هذين التعريفين بان تعريف الضرورة غير مانع للاغيار، وتعريف الاكتساب غير جامع للأفراد، وذلك لان بعض الامور النظرية والكسبية قد تحصل لبعض اصحاب النفوس القدسية عن طريق الحدس، فحيثئذ يصدق عليها تعريف الضرورة، بلحاظ ان حصولها لم يكن

متوقفاً على النظر، وتخرج عن تعريف الاكتساب. وعليه فتعريف  
الضرورة لآمانعية له وتعريف الاكتساب لآجامعية له.

ومن أجل ذلك عدل المحشي "ره" عن تعريف المشهور وقال :  
الضرورة الحصول بلا نظر، والاكتساب الحصول بالنظر والفكر.  
والقيد (بلا نظر، بالنظر) إنما هو لأجل عدم انتقاض التعريف  
ببعض البديهيات، باعتبار أن بعضها يتوقف حصولها على توجه  
العقل والاحساس ولا يتوقف على النظر والفكر.

قوله "ره" <وجداننا> الوجدان على وزن إحسان هي القوة الباطنية التي  
هي مخزن العلوم التصورية والتصديقية.

قوله "ره" <كتصور الحرارة والبرودة> أشكل في المقام بأن تصورهما لا يكون  
إلا بعد احساسهما الخارجي، فالإنسان لا بد أن يحس بالحرارة أو  
البرودة أولاً ثم يتصورهما، فالحس حيثئذ هو السبب الذي  
حصل منه هذا التصور لأنه حصل من دون سبب، فكيف  
تقولون أن تصورهما بديهي وضروري؟ ولكن اجيب عنه بأننا  
لأنعني من العلم البديهي ما حصل بغير سبب وعلة، فانه محال  
وغير معقول، لتأديهِ إلى إنخراط ذلك القانون المسلم من أن كل  
ممكن لأبدله من سبب وعلة، فكل علم حصل لأي عالم ممكن  
الوجود، وإذا كان ممكناً فلا بد له من سبب وعلة، وهذا السبب  
إن كان ما يسمى دليلاً وفكراً ونظراً اصطلاحاً فيسمى العلم حيثئذ  
نظرياً وكسبياً وإلا فيسمى بديهيّاً وضرورياً سواء أكان السبب هو  
الحس الظاهري أم الباطني أم غيرهما مما ليس هنا محل لتفصيله.

قوله "ره" > كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود < فثبوت الحدوث للعالم إنما كان نظرياً فلأنه لا يمكن تحصيله بمجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما، بل لابد من الحد الوسط واقامة الدليل على ذلك بان يقال : العالم متغير وكل متغير حادث، فنستنتج بان العالم حادث ونصدق به.

وهكذا بالنسبة الى "الصانع موجود" فثبوت الوجود للصانع والتصديق به لا يمكن بمجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما، بل لابد أيضاً من اقامة الدليل عليه بأن يقال: الصانع مؤثر للعالم وكل مؤثر للعالم موجود فاذن الصانع موجود.

## المحاضرة (٦)

قال الماتن ﴿بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول﴾

يقع البحث عن هذه الفقرة في جهات ثلاثة :-

الجهة الاولى : في الاشكال الوارد على الماتن في المقام.

الجهة الثانية: في بيان حقيقة النظر وواقعه.

الجهة الثالثة : في بيان وجه عدول الماتن عن لفظ المعلوم الى لفظ

المعقول حيث قال ((النظر هو ملاحظة المعقول)) ولم يقل ملاحظة المعلوم.

اما الجهة الاولى، فحاصل الاشكال الوارد على الماتن في المقام : انه

لا حاجة الى ذكر قوله ((بالنظر)) بعد ذكر الاكتساب، وذلك لان الاكتساب

- كما تقدم عن المحشي "ره" - هو الحصول مع النظر، فذكر لفظ النظر حينئذ

لغو وحشو.

وبكلمة : ان اتيان لفظ ((النظر)) سوف يكون تحصيلاً للمعنى

الحاصل، فعندما قال ((الاكتساب)) معناه الحصول مع النظر لابدونه، ثم

يأتي ويقول بالنظر حصل ذلك المعنى الذي هو حاصل، فلا حاجة الى اعادة

النظر بعد قوله ((والاكتساب)).

ولكن اجيب عنه بوجهين : (احدهما) ان التعريف الآتي - وهو

ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول - حيث كان معهوداً للنظر دون الاكتساب

لدى المحصلين، التجأ الماتن الى ان يعيد لفظ النظر تحفظاً على ما هو المعهود

لديهم من أن التعريف الآتي للنظر لا للاكتساب، فانه لو لم يذكر لفظ

((النظر)) بل يقول ((الاكتساب)) ثم يذكر قوله ((وهو ملاحظة المعقول الخ))

لتوهم ان التعريف للاكتساب دون النظر، والحال انه خلاف المتعارف لدى

المحصلين.

فتحفظاً على ماهو المتداول والمعهود لديهم لئلا يشوش خاطرهم  
جعل التعريف للنظر دون الاكتساب.

(ثانيهما) انه لو لم يذكر لفظ (النظر) لزم عود الضمير (هو) الى  
جزء معنى الاكتساب وهو النظر، وهذا كما ترى.

واما الجهة الثانية - في ان حقيقة النظر ما هي ؟ وواقعه ماهو - فقد  
اختلف القدماء والمتأخرون في ذلك، فالمشهور بين المتقدمين ان الفكر  
اوالنظر عبارة عن حركة الذهن من المطالب الى مبادئها ثم يرجع من  
المبادئ الى المطالب. ويظهر من هذا التعريف ان النظر عبارة عن مجموع  
الانتقالين أي الانتقال من المطالب الى المبادئ ومن المبادئ الى المطالب.

واما مشهور المتأخرين فقد عرفوه بانه عبارة عن ترتيب امور معلومة  
لتحصيل المجهول، وفي بعض عباراتهم "للتأدي الى المجهول" وهو عبارة  
اخرى عن تحصيل المجهول. ومن هذا يعلم ان الفكر - على مبنى المتأخرين  
- عبارة عن نفس ترتيب الأمور المعلومة الحاصل من الانتقال الثاني  
(الانتقال من المبادئ الى المطالب) لا أنه مجموع الانتقالين، غاية الامر ان  
الترتيب لما لم يكن حاصلأ بدون الانتقال الثاني فلذا يكون الانتقالان  
خارجين من الفكر، بل في بعض الموارد لاحاجة الى الانتقال الاول اصلاً.

الا انه يرد على كلا التعريفين بانه سيأتي في مبحث المعرفة إن شاء  
الله أن التعريف بالفصل وحده (كالانسان ناطق) وبالخاصة وحدها  
(كالانسان ضاحك) تعريف صحيح لدى المتأخرين، والحال ان الفصل أو  
الخاصة أمر واحد لا يصدق عليه ترتيب الامور بصيغة الجمع، وكذا  
لا يصدق عليه المبادئ بالجمع في تعريف المتقدمين، حيث ان المبادئ جمع،  
بينما الفصل اوالخاصة امر واحد.

والحاصل : ان كلا التعريفين غير جامعين للافراد لعدم صدقهما على الفصل وحده او الخاصة وحدها، حتى ولو كان المراد الجمع المنطقي وهو مافوق الواحد كما لا يخفى.

ولكن اجيب عن هذا الايراد : بان الخاصة مثل الضاحك والفصل مثل الناطق مشتق، والمشتق مركب من ذات وحدث، فان الناطق مثلا- معناه ذات ثبت لها النطق، واذا كان مركباً من اثنين ففي التعريف بالفصل او الخاصة فقط ايضاً يصدق ترتيب امور معلومة، باعتبار ان الجمع عند المناطق مافوق الواحد أي مايشمل الاثنين، والمشتق كما عرفت مركب من اثنين.

غير ان هذا الجواب أشكل عليه ايضاً باشكالات متعددة والمقام طويل الذيل، لذا المصنف التفتازاني لما رأى هذه الاشكالات المتعددة على هذين التعريفين السابقين وعلى الاجوبة عنها عدل عنهما وعرف النظر بنحو آخر قال ((النظر هو ملاحظة المعقول ... الخ)).

واما الجهة الثالثة - في بيان وجه عدول الماتن عن لفظ المعلوم الى لفظ المعقول - فقد يسأل في المقام بانه لم يعدل المصنف عن لفظ المعلوم الى المعقول مع ان المشهور عندهم هو ايراد لفظ المعلوم في المقام باعتبار ان لفظ العلم انسب بالذكر لمقابلته للجهل، فلم يراع وجه المقابلة أعني مقابلة العلم للجهل ؟

يجيب المحشي "ره" ويقول : انما عدل الماتن مراعاةً لفوائد ثلاثة :-  
الاولى : التحرز والتجنب عن استعمال اللفظ المشترك في الحدود والتعاريف، والمعلوم من العلم، ولفظ العلم - كما عرفت في منطق الشيخ

المظفر (ره) - مشترك لفظي بين معانٍ متعددة (احدها) مطلق الادراك الجامع بين اقسام العلم الحسولي والحضوري.

(ثانيها) مطلق الادراك الجامع بين اقسام العلم الحسولي.

(ثالثها) العلم العرفي وهو اليقين.

(رابعها) القدر الجامع بين اقسام العلم التصديقي. وعرفت ايضاً

هناك في بداية الجزء الاول تحت عنوان التنبيه الاول انه يحسن الاجتناب عن الالفاظ المشتركة في الحدود، ونحن الآن في مقام تعريف النظر وتحديدده. فلأجل التجنب و التبعّد عن استعمال اللفظ المشترك (وهو العلم) في تعريف النظر عدل المصنف عن لفظ المعلوم الى لفظ المعقول.

الفائدة الثانية : التنبيه على ان الفكر انما يجري في المعقولات أي الامور الكلية باعتبار ان كل معقول كلي، لا الامور الجزئية، والنكته في ذلك ان الامور الجزئية لاتقع كاسبة (أي معرفة) ولا مكتسبة (أي معرفة)، بل ان نظر المنطقي اساساً يتعلق بالمعاني الكلية، اما المعاني الجزئية فلا يبحث عنها الا استطراداً.

والسبب في عدم وقوع الامور الجزئية كاسبة ولا مكتسبة هو انها فاقدة لبعض شرائط الكسب والتعريف وهو لزوم كون المعرف مساوياً لمعرفه مصداقاً وأجلى منه مفهوماً، ولازم هذا عدم صحة التعريف بالأعم كما لو كان الجزئي مكتسباً مثل (زيد انسان) لعدم المساواة في المصداق بين المعرف ومعرفه، وكذا عدم صحة التعريف بالأخص كما في عكس ذلك مثل (الانسان زيد) لعدم كون (زيد) اجلى مفهوماً من الانسان كما لا يخفى، هذا فضلاً عن المبائن كما لو جيء بكلي كاسباً او مكتسباً لما ليس من



جزئياته، كتعريف زيد بالحجر او العكس مثلاً، او تعريف جزئي بآخر مثله مطلقاً.

الفائدة الثالثة : رعاية السجع أي رعاية موافقة المعقول للمجهول في كون آخر الكلمة في كليهما هو اللام، فلو كان يقول المعلوم لانخرم السجع كما لا يخفى، ورعاية السجع لها الاهمية البالغة عند ارباب البلاغة.

ثم نخرج على شرح بعض مفردات الحاشية :-

قوله "ره" <أي النظر > اشار بالتفسير الى ان الضمير (هو) في المتن راجع الى النظر فحسب لا الى الاكتساب بالنظر كما صنعه الخيصي في شرحه حيث قال ان الضمير راجع الى مجموع الاكتساب بالنظر يعني ان الاكتساب بالنظر هو ملاحظة المعقول ... الخ.

قوله "ره" <توجه النفس> تفسير وبيان لقول المصنف ((ملاحظة المعقول)) اذ المصنف عبر بالملاحظة والمحشي "ره" فسرهما بالتوجه، على اساس ان الملاحظة هو اللحاظ، واللحاظ هو توجه النفس والتفاتها، فجاء المحشي "ره" وقال الملاحظة هو توجه النفس فاختصر في البين.

قوله "ره" <نحو الامر المعقول أي المعلوم> يعلم من هذه العبارة ان الوصول الى المطلوب لا يلزم فيه ترتيب امور معلومة، بل يكفي ان يكون هناك امر واحد معلوماً كالفصل مثلاً، والامر المعقول أعم من ان يكون تصورياً او تصديقياً، يقينياً او ظنياً، جهلاً مركباً او تقليدياً، امراً واحداً او متعدداً، مفرداً او مركباً، فجميع هذه الاقسام داخلية في تعريف النظر ، واللام في (الامر المعقول ) للجنس.

## المحاضرة (٧)

قال الماتن ﴿﴾ وقد يقع فيه الخطأ فاحتيج الى قانون تعصم

مراعاته عنه وهو المنطق ﴿﴾

والبحث في المقام يقع ضمن نقاط ثلاث :

النقطة الاولى : في لفظ القانون الوارد في المتن.

النقطة الثانية : في وجه تقديم لفظ القانون في الشرح على قول الماتن

((وقد يقع فيه الخطأ)) مع أنه متأخر عنه في المتن.

النقطة الثالثة : في بيان الدليل على ان الخطأ يقع في النظر.

اما النقطة الاولى :- قد ذكر المحشي "ره" ان لفظ القانون اما لفظ

يوناني او سرياني، وذكر البعض انه رومي، وكيف كان فمراد المحشي "ره" ان

لفظ القانون ليس بعربي. والقانون له معنيان معنى في اللغة ومعنى في

الاصطلاح والمحشي قد أشار الى كليهما في المقام، اما معناه في اللغة فقد

أشار اليه المحشي بقوله ﴿﴾ <موضوع في الاصل لمسطر الكتابة> ﴿﴾ والمراد من

المسطر الشيء الذي يكون عليه سطر الكتابة وخطها حتى تنتظم الكتابة ولا

تميل. واما معناه الاصطلاحي فأشار اليه بقوله (ره) ﴿﴾ <قضية كلية تعرف

منها احكام جزئيات موضوعها> ﴿﴾ مثلاً قول النحاة (كل فاعل مرفوع) فانه

قضية كلية نعرف منها احكام جزئيات موضوع هذه القضية (وموضوعها

الفاعل والحكم هو الرفع) أي احكام جزئيات الفاعل كما يقال زيد فاعل

﴿صغرى﴾ وكل فاعل مرفوع ﴿كبرى﴾ اذن زيد مرفوع ﴿نتيجة﴾.

واما النقطة الثانية :- فان تقديم لفظ القانون في الشرح على

قوله ((وقد يقع فيه الخطأ)) مع انه متأخر في المتن لأسباب متعددة :

السبب الاول : ان لفظ القانون شرحه مختصر وشرح قوله ((وقد يقع فيه الخطأ)) مفصل، فلاحظ الشيخ المحشي ماهو شرحه مختصر فقدمه على الذي شرحه مفصل.

السبب الثاني: ان الناسخين قدموا لفظ القانون سهواً في نسخ الحاشية، اما نفس المحشي "ره" فربما لم يقدمه.

السبب الثالث : لجهة راعاها المحشي "ره" (ولعل هذا هو الاقرب) وهي جهة عدم التفكيك بين الامور الثلاثة التي ذكرت في المقدمة (اعني رسم المنطق وبيان الحاجة اليه وموضوعه) فاراد "ره" ألا يفكك بينها فقدم القانون في الشرح على اعتبار انه "ره" في كلامه وشرحه ربط الامر الاول وهو رسم المنطق والامر الثاني وهو بيان الحاجة بالامر الثالث وهو موضوع العلم أي بقول الماتن ((وموضوعه الخ)) فالحاصل: انه اراد الربط بين هذه الامور الثلاثة في الشرح وعدم التفكيك بينها، فلذا قدم لفظ القانون.

واما النقطة الثالثة :- فلأن الافكار لا تكون على نسق واحد، فبعضها تنتهي الى نتيجة معينة وبعضها تنتهي الى نتيجة تناقض الاولى بدليل: أن الفكر قد ينتهي الى نتيجة حدوث العالم نظراً الى التغير المقتضي لحدوث العالم المسبوق بالعدم فيقول المفكر هكذا :

العالم متغير .... وكل متغير حادث ..... إذن العالم حادث  
وقد ينتهي الفكر الى نتيجة تناقض النتيجة الاولى كقدم العالم فيقول المفكر: ﴿العالم مستغن عن المؤثر... وكل مستغن عن المؤثر قديم... إذن العالم قديم﴾

ولاحفاء ان لازم هذا الفكر الثاني انكار الصانع الحكيم، وليس القياس المذكور الا صورة محضة يبتني على دعوى صرفة، بخلاف الاول فانه على مقتضى القاعدة عند الحكماء والفلاسفة واهل الشرع.

وحيث - أي حين إذ كان الفكر تارة ينتهي الى نتيجة معينة واخرى الى نتيجة تنافي الاولى - فنقول : الاحتمالات المتصورة في المقام اربعة :

الاحتمال الاول : صحة كلا الفكرين، وهذا باطل بالوجدان لاستلزامه اجتماع النقيضين كون العالم حادثاً وقديماً في آن واحد.

الاحتمال الثاني : خطأ كليهما، وهذا باطل أيضاً لاستلزامه ارتفاع النقيضين وهو محال.

الاحتمال الثالث : خطأ الاول وصحة الثاني، وهذا باطل ايضاً باعتبار انه يستلزم انتفاء الصانع الحكيم بالمرّة بلحاظ ان العالم مستغن عن المؤثر، كيف ان العالم مستغن عنه وهو الجليل جل وعلا ؟

الاحتمال الرابع : عكس الثالث، وهو الصحيح بمقتضى الروايات وحكم العقل، فإذن : لابد من قاعدة كلية وقانون عام لوروعي ذلك القانون لسلم الفكر عن الوقوع في الخطأ، وذلك القانون هو المنطق. وقد علم من هذا البيان امران :

(اولاً) وجه الحاجة الى المنطق، فالحاجة اليه عصمة الفكر عن الوقوع في الخطأ، ووجهها هو ان الافكار لاتكون على نسق واحد في نتائجها فقد تنتهي الى نتيجة معينة، وقد تنتهي الى نتيجة تناقض تلك النتيجة، فمن اجل ذلك لابد من قانون لوروعي لعصم الذهن عن الخطأ وهذا القانون هو المنطق .

(ثانياً) تعريف المنطق بانه : قانون تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في الفكر.

الى هنا توصلنا الى معرفة أمرين من الامور الثلاثة التي وضعت المقدمة لبيانها، وبقي الكلام في الامر الثالث وهو تحقيق ان موضوع المنطق ماذا ؟ وسيشير اليه الماتن بقوله : ((وموضوعه الخ)).

ثم نأتي الى توضيح بعض العبارات : -

قوله "ره" <لزم اجتماع النقيضين> عرفت في المنطق في بحث اقسام التقابل، ان من جملة اقسامه تقابل النقيضين أي التقابل بين شيئين احدهما وجودي والآخر عدمي أي عدم ذلك الوجودي، وفي المقام حدوث العالم وقدمه كلاهما امران وجوديان وليس احدهما عديمياً، فكيف اطلق المحشي "ره" عليهما النقيضين والحال انهما ليسا بنقيضين ؟ ويمكن الجواب عنه : بانه "ره" لعله اراد بالنقيضين مطلق التنافي والتضاد لا خصوص الامر الايجابي والسلبى، وان شئت قلت : انه "ره" لم يرد من النقيضين معناه الاصطلاحي عند المناطقة وهو التناقض بين الايجاب والسلب، بل اراد هنا هذا المعنى الواسع والمعنى الأعم وهو مطلق التنافي والتضاد، ومن الواضح ان قدم العالم وحدثه امران متنافيان ومتضادان كما لا يخفى.

قوله "ره" <فأحد الفكرين خطأ لا محالة> لعل تخصيص المحشي "ره" مثال الخطأ في الفكر بالتصديقات لوضوحه، ويُعرف خطأه في التصورات بالقياس اليها. وكلمة (محالة) بفتح الميم مصدر ميمي

بمعنى التحول، وهي اسم (لا) وخبرها مقدر، والتقدير (لامحالة  
عن هذا الحكم موجود) وتستعمل هذه الجملة لتأكيد الحكم.  
قوله "ره" >وهو المنطق < أي تلك القاعدة الكلية المنطق، وتذكير الضمير مع  
ان المرجع مؤنث وهو لفظ (قاعدة) نظراً الى ما هو الموجود في  
الادب من أنهم قالوا في باب الضمير اذا دار الامر بين المرجع  
والخبر فمراعاة الخبر اولى، فأرجع (ره) الضمير الى الخبر وهو  
المنطق.

## المحاضرة (٨)

### قال الماتن ﴿وموضوعه﴾

الكلام في الامر الثالث من الامور الثلاثة التي تعرض لها المحشي في المقدمة ألا وهو في بيان موضوع علم المنطق.

من باب المقدمة نقول ان كل علم لا بد له من موضوع، فعلم الفقه له موضوع، وعلم الاصول كذلك، وعلم المنطق كذلك، وكذا غيرها، والمحشي (ره) قد تصدى لبيان معنى موضوع مطلق العلم نظراً الى ان بيان معنى الموضوع لمطلق العلم أعم، فاذا عرفنا العام سوف نعرف الخاص وهو خصوص موضوع علم المنطق، فلذا تصدى (ره) لبيان معنى موضوع مطلق العلم كي يكون عنده ضابط كلي لتشخيص موضوع أي علم من العلوم فيؤمن الطالب بموضوعية شيءٍ لعلم بما لديه من برهان ودليل على معنى الموضوع ولا يكون اخذه للموضوع بمحظ التقليد والاعتماد بكلام الآخرين، ومن هنا قال (ره) <<موضوع العلم>> أي موضوع كل علم، وعرفت ان هذا ضابط كلي اذ الألف واللام في (العلم) للاستغراق، وعرفت في النحو ان لام الاستغراق يمكن معرفتها بوضع لفظ (كل) محلها فيقال (موضوع كل علم) ثم قال (ره) <<ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية>> هذا هو لسان المشهور في بيان معنى موضوع العلم. والمراد من العرض الكلّي الخارج عن الشيء المحمول عليه.

ثم اعلم ان المشهور قسموا الاعراض الى سبعة اقسام ثلاثة منها بالاتفاق من الاعراض الذاتية وثلاثة منها بالاتفاق من الاعراض الغريبة، وواحد مختلف فيه. اما ثلاثة الاعراض الذاتية فهي :

الاول : ما يعرض الشيء اولاً وبالذات أي بلا واسطة في العروض  
دون الاثبات والثبوت، فاحتياج العرض الذاتي الى واسطة في الاثبات او  
الثبوت لا يضر بكونه ذاتياً.

مثاله : عروض التعجب على الانسان من حيث انه انسان أي ان  
الانسان في ذاته قابل لعروض التعجب عليه من دون واسطة في البين.

القسم الثاني : ما يعرض على الشيء بواسطة امر مساوي داخلي في  
ماهية الشيء المعروض.

مثاله : عروض التكلم على الانسان بواسطة كونه ناطقاً، فهنا  
عروض التكلم على الانسان ليس اولاً وفي ذاته، بل بواسطة امر مساوي  
وهو كون الانسان ناطقاً، ومن المعلوم ان الناطق امر مساوي للانسان،  
حيث ان كل انسان ناطق وبالعكس ، وهذا الامر المساوي (الناطق) جزء  
داخل في ماهية المعروض، باعتبار ان احد اجزاء ماهية الانسان الناطقية  
كما لا يخفى.

فاذن : عروض التكلم على الانسان بواسطة الناطق الذي هو جزء  
داخلي ومساوي للانسان.

القسم الثالث : ما يعرض على الشيء بواسطة امر مساوٍ خارجاً عن  
ماهية المعروض.

مثاله : عروض الضحك على الانسان بواسطة كونه متعجباً، فان  
الضحك يعرض على التعجب حقيقةً، ثم ينسب عروضه الى الانسان  
بالعرض والمجاز، وهذا الامر المساوي وهو التعجب لم يكن جزءاً داخلياً في  
ماهية المعروض (الانسان) بل هو جزء خارجي.

واما ثلاثة الاعراض الغريبة فهي :



الاول: مايعرض الشيء بواسطة امر غير مساوي ومباين للشيء  
المعروض.

(مثاله) عروض الحرارة على الماء بواسطة النار، فان الحرارة هنا قد  
عرضت على الماء بواسطة امر غير مساوٍ للماء أعني النار، بل مباين له، اذ  
ليست النسبة بين الماء والنار نسبة التساوي كما هو معلوم.

القسم الثاني : ما يعرض الشيء بواسطة امر غير مساوي وهو  
أخص خارجياً من الشيء المعروض.

(مثاله) عروض الرفع على الكلمة بواسطة كونها فاعلاً، فالرفع  
يعرض على الكلمة بواسطة امر غير مساوٍ لها وهو-الفاعلية- لوضوح ان  
النسبة بين الكلمة والفاعل ليست نسبة التساوي بل العموم والخصوص  
مطلقاً، وهذا الامر غير المساوي (الفاعلية) أخص من المعروض (أي  
الكلمة) ولكن أخص خارجي لأنه من المعلوم ان الفاعلية امر خارج عن  
ذات الكلمة.

القسم الثالث : مايعرض الشيء بواسطة امر غير مساوي وهو أعم  
خارجياً من الشيء المعروض.

(مثاله) عروض التحيز على الابيض بواسطة كونه جسماً، فان  
التحيز يعرض على الأبيض بواسطة امر غير مساوٍ له وهو الجسم كما  
لا يخفى، وهذا الامر غير المساوي (أي الجسم) أعم من المعروض (اعني  
الابيض) خارجياً، لأنه من الواضح ان الجسم خارج عن ذات الابيضية.

واما القسم الذي وقع الخلاف فيه بين المناطقة فهو مايعرض الشيء  
بواسطة امر غير مساوي وهو جزء أعم داخلياً، كعروض التحرك بالارادة  
على الانسان بواسطة كونه حيواناً، فان التحرك بالارادة يعرض الانسان

بواسطة امر غير مساوٍ له وهو الحيوان، وهذا الامر غير المساوي ((الحيوان)) جزء أعم داخلي في ماهية الانسان.

هذا القسم هو الذي وقع الخلاف فيه، فذهب المتقدمون الى انه عرض غريب، بينما المتأخرون على انه عرض ذاتي، إلا أن المحققين من المتأخرين يرون هذا القسم من الاعراض الغريبة، فبيان المحشي (ره) سوف يكون موافقاً لقول اهل التحقيق، باعتبار انه (ره) لم يجعل هذا القسم في عداد الاعراض الذاتية.

فالنتيجة : أنه بعدما تصدى المحشي (ره) لبيان معنى موضوع مطلق العلم يُعلم أن موضوع علم المنطق ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية أي تلك الأقسام الثلاثة، لاعن العوارض الغريبة.

ثم أن الضمير في قوله "ره" (فيه) راجع الى العلم، والضمير في (عوارضه) راجع إلى (ما) الموصولة في قوله (ما يبحث) فمعنى العبارة حيثئذ: موضوع كل علم ما كانت أبحاث العلم في ذلك العلم ومسائله عن العوارض الذاتية لا الغريبة.

ثم يأتي (ره) ويأمر بالفهم بقوله [فانهم] فما المراد منه؟

نقول: إن قوله [فانهم] إشارة الى دفع إعتراض يرد في المقام، حاصل الاعتراض : أن التعجب عبارة عن الهيئة الأنفعالية الحاصلة من إدراك الأمور الغريبة، وعليه فعروض التعجب على الإنسان ليس أولاً وبالذات ومن دون واسطة، بل بواسطة أمرٍ مساوٍ خارج وهو إدراك الأمور الغريبة، فتمثيل المحشي لما يعرض بلا واسطة بالتعجب العارض على الإنسان مما لا ينبغي بل لا يبعد القول بعدم صحته.

وحاصل دفعه(ره) بقوله ﴿فافهم﴾ هو: أن للتعجب إطلاقين (أحدهما) الهيئة الأنفعالية الحاصلة من إدراك الأمور الغريبة. (ثانيهما) نفس إدراك الأمور الغريبة. والتعجب بلحاظ الإطلاق الثاني يعرض الإنسان أولاً وبالذات ومن دون واسطة في البين. والمراد من التعجب في المقام هو المعنى الثاني (ادراك الأمور الغريبة) فلا إعتراض في المقام.

وهناك وجوه أخر ذكروها في قوله(ره) ﴿فافهم﴾ وكذا ذكروا أبحاثاً حول موضوع العلم والأعراض الذاتية والغريبة، إلا أنا نصرف النظر عنها إختصاراً ولعدم ربطها بتوضيح عبارتي المحشي والمصنف.

ثم نخرج على ترجمة وتوضيح بعض عبارات الدرس الواردة في الحاشية :- قوله (ره) <كالتعجب اللاحق للإنسان> تارة يطلق التعجب ويراد منه الهيئة الأنفعالية التي تحصل للنفس من إدراك الأمور العجيبة، وأخرى يطلق ويراد منه نفس إدراك الأمور العجيبة، فله إطلاقان والمراد منه في المقام - كما عرفت في الشرح - هو الثاني.

والمقصود منه أيضاً في المقام هو التعجب بالقوة لا بالفعل، وسأذكر وجه ذلك عند قوله ﴿كالضحك﴾ ان شاء الله تعالى.

قوله (ره) <من حيث انه إنسان> قيد الحيشية إشارة الى أن (لام) الجارة في(للإنسان) بمعنى(أجل) أي لام أجل لا أن تكون لام صلة، يعني أن التعجب لأجل الإنسان يعرض عليه.

وبعبارة أخرى: أنه يعرض على الانسان من دون واسطة في البين.

قوله (ره) <واما بواسطة أمر مساوٍ لذلك الشيء> عرفت في الشرح مفصلاً أن الأمر المساوي تارة يكون خارجاً عن الشيء المعروض،

وأخرى داخلاً فيه، فحينئذٍ، يستفاد من هذه العبارة أي عبارة المحشي ﴿وإما بواسطة الخ﴾ قسمان من العرض الذاتي.  
فما ذكره بعض المعلقين من أن المحشي (ره) لم لم يذكرهما معاً واكتفى بذكر الخارج فقط، لا يمكن المساعدة عليه.  
والواسطة على ثلاثة أقسام:-

الأول (الواسطة في العروض) وتعني أن إسناد العرض الى الواسطة على سبيل الحقيقة، وإلى ذيلها على سبيل المجاز والمسامحة، مثل الحركة بالنسبة الى الجالس في السفينة، فإسناد الحركة الى الواسطة (السفينة) إسناد حقيقي، وإلى ذيلها (الجالس فيها) إسناد مجازي.

الثاني (الواسطة في الثبوت) وتعني أن إسناد العرض الى ذي الواسطة على سبيل الحقيقة، وإليها على سبيل المجاز، مثل السواد بالنسبة الى وجه الإنسان بواسطة الشمس، فإسناد السواد الى الواسطة (الشمس) - اذا استعمل في العرف - إسناد مجازي، وإلى ذيلها (وجه الشخص) حقيقي.

الثالث (الواسطة في الأثبات) وتعني أنه بواسطة شيء يحصل العلم بشيء آخر، فمثلاً من الحمى يحصل العلم بتعفن الأخلاط.  
والمراد من الواسطة في المقام القسم الثاني (الواسطة في الثبوت) لا القسمان الآخران.

قوله (ره) > كالضحك الذي يعرض حقيقةً للتعجب < الضحك عبارة عن حالة الإبتهاج الناشئة من التعجب، والمراد من الضحك في المقام هو الضحك بالقوة لا بالفعل، وعليه فلا يرد الأشكال الذي أورد

في المقام، وحاصله: أنه ما المراد بالتعجب؟ ان أريد بالتعجب التعجب بالفعل فيرد بأن عروض الضحك على الإنسان بواسطة أمرٍ أخص لا أمرٍ مساوي، وذلك لأن الإنسان قد لا يكون متعجباً بالفعل.

وان أريد به التعجب بالقوة فيرد بأن جعل التعجب بالقوة واسطة في عروض الضحك على الإنسان غير صحيح، وذلك لأن التعجب بالفعل حينئذٍ واسطة لا بالقوة.

فاذن: على كلا التقديرين التمثيل بالضحك غير مستقيم.

لكن يمكن الجواب عنه بأن هذا الاشكال إنما يتم ويرد فيما اذا كان المراد من الضحك الضحك بالفعل، إلا أن الأمر ليس كذلك، فإن المراد من الضحك هو الضحك بالقوة، كما أن المقصود بالتعجب - كما عرفت - هو التعجب بالقوة، ومعه لا اشكال في كون التعجب بالقوة واسطة في عروض الضحك بالقوة على الانسان، فالتمثيل في محله.

قوله (ره) <بالعرض والمجاز> لما كان المراد بالعرض المحمول الخارج عن الشيء، ولا يصح حمل الضحك على الإنسان لاستلزامه حمل الحدث على الذات وهو غير تام، فمن أجل ذلك لابد أن يكون إسناد عروض الضحك إلى الإنسان إسناداً مجازياً، إما بنحو المجاز في الحذف بمعنى أن تقدّر كلمة ((ذو)) فيكون التقدير (الإنسان ذو ضحك)، وإما بنحو المجاز في الكلمة بمعنى أن الضحك بمعنى الضاحك، فالتقدير (الإنسان ضاحك)، وأما بنحو المجاز في الأسناد بمعنى أنه لوحظ المبالغة في حمل الحدث على الذات

نظير(زيدٌ عدلٌ) فكما أن إسناد نفس العدل الى زيد بلحاظ المبالغة  
إسناد مجازي، كذلك مانحن فيه.  
هذا ولكن النحو الثالث (المجاز في الأسناد) أقربُ الى الاعتبار  
والذوق السليم فتأمل.

## المحاضرة (٩)

قال الماتن ﴿المعلوم التصوري والتصديقي من حيث انه  
يوصل الى مطلوب تصوري فيسمى معرفاً او مطلوب  
تصديقي فيسمى حجة﴾

كان الكلام في بيان موضوع علم المنطق، بعد ان بين المحشي (ره)  
موضوع مطلق العلم، ينتقل الآن الى بيان موضوع خصوص علم المنطق،  
فقال ﴿اعلم ان موضوع المنطق هو المعرف والحجة﴾.

أقول : انه قد وقع الخلاف في تعيين موضوع المنطق بين القدماء  
والتأخرين من المناطق، فالقدماء ذهبوا الى ان موضوع علم المنطق  
المعقولات الثانية، والمراد منها: ان الشيء اذا حضر في الذهن صار معقولاً،  
وقد يعرض شيء على ذلك الحاضر في الذهن، فيسمى هذا العارض  
معقولاً ثانياً لأنه قد عُقِل في المرتبة الثانية من التعقل، ومعرضه سمي  
معقولاً اولاً.

وهذا مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية وغير ذلك، فان الكلية  
انما تعرض على كلي متصور في الذهن كالانسان -مثلاً- فهي اذن من  
المعقولات الثانية، وهكذا غيرها من سائر المعقولات الثانية. وليعلم ان هذا  
اصطلاح المنطقيين في المعقول الثاني، وهنا اصطلاح للفلاسفة ليس هنا  
موضع ذكره.

والقول بان المعقولات الثانية موضوع المنطق قول قدماء المنطقيين  
طراً حتى أن العلامة (ره) ايضاً - مع كونه اول التأخرين - ذكر في (جوهر  
النضيد) ان موضوع المنطق المعقول الثاني من دون نقل خلاف.

واما المتأخرون منهم فقد ذهبوا الى ان الموضوع المعرف والحجة، والقول هذا قد حدث من بعد زمن العلامة (ره)، والمحشي تبعاً للماتن سلك هذا المذهب حيث قال ﴿(موضوع المنطق هو المعرف والحجة)﴾.

ثم عرف المحشي (ره) هذين المصطلحين فأفاد بأن (المعرف) عبارة عن المعلوم التصوري ولكن لامطلقاً- من دون قيد وشرط - بل من حيث انه يوصل الى المجهول التصوري كالحیوان الناطق فانه معلوم تصوري يوصل الى معرفة المجهول التصوري وهو كنه الانسان، فلو أردنا تعريف الانسان نقول فيه حيوان ناطق، فالحيوان الناطق معرف لأنه معلوم تصوري عرف لنا مجهولاً تصورياً وهو الانسان واوصلنا اليه، والانسان معرف.

واما المعلوم التصوري غير الموصل الى مجهول تصوري فلا يسمى معرفاً، كالامور الجزئية مثل : زيد، بكر، خالد ... الخ ، ف (زيد) وان كان معلوماً تصورياً الا انه لايمكن ان يقع مكتسباً للمجهول التصوري وهو الانسان، باعتبار ان الامور الجزئية لاتقع كاسبة ولا مكتسبة كما ستعرف ذلك مفصلاً في محله.

و(الحجة) عبارة عن المعلوم التصديقي ولكن لا مطلقاً ايضاً، بل من حيث انه يوصل الى المجهول التصديقي، كما في ترتيب المعلومات التصديقية (أي القضايا): هذا فاعل..... وكل فاعل مرفوع  
.: هذا مرفوع

فالجملتان الاوليتان تسميان بالمعلوم التصديقي الذي اوصلنا الى المجهول التصديقي وهو (هذا مرفوع) واما المعلوم التصديقي غير الموصل الى مجهول تصديقي فلا يسمى حجة، كقولنا (النار حارة) فهذه وان كانت معلوماً تصديقاً الا انها لا توصل الى أي مجهول تصديقي كما لا يخفى.



فالحاصل : ان المعلومات التصورية في اذهاننا على قسمين :

١= قسم منها موصل الى المجهولات التصورية مثل الحيوان الناطق الموصل الى معرفة الانسان.

٢= قسم منها غير موصل إليها مثل الناطق والصاهل والشارب والاكل، فإنها معلومات تصورية غير انها لاتوصل الى معرفة الانسان. والمعرف انما هو من قبيل القسم الاول، والمنطقي انما يبحث عنه لاعن القسم الثاني. وهكذا المعلومات التصديقية على قسمين :

١= قسم منها موصل الى مجهولات تصديقية ويكون سبباً للتصديق والاذعان بها، مثل : (العالم متغير وكل متغير حادث) فانهما معلوم تصديقي موصل الى الاذعان بأن ((العالم حادث)).

٢= قسم منها غير موصل الى المجهولات التصديقية فمثلاً اذا قلنا (الشمس مشرقة والنار محرقة) فانهما وان كانتا معلوماً تصديقياً إلا انهما غير موصلتين الى الاذعان بأن العالم حادث. والحجة انما هو القسم الاول، والشخص المنطقي انما يبحث عنه لا عن القسم الثاني.

فالنتيجة : ان المناطق المتأخرين كما اخذوا قيد الايصال في (المعرف) كذلك أخذوه في (الحجة).

ثم ان الذي يظهر من مراجعة كلماتهم ان مقصودهم من قيد الايصال أي إيصال المعلوم التصوري او التصديقي هو الدخل فيه نوع دخالة، كما ذكروا نظير ذلك في الدلالة الوضعية كما سيأتي، فقالوا المراد منها هو دخل الوضع في الدلالة، ومن اجل ذلك صح جعل الدلالة الالتزامية من اللفظية الوضعية مع ان الدلالة فيها عقلية، وان كانت دلالة اللفظ على معناه المطابقي وضعية، كما ستعرف تفصيل ذلك كله في محله،

ومن هنا عَمَّموا الإيصال من حيث القرب والبعد والأبعد، ولنكتفي بذكر هذا النص : ذكر الاستاذ البارع في نقد الآراء المنطقية ص (١٠٨) ما حاصله: ان كل ماله دخل في تمييز الموصل من المعلوم التصوري والتصديقي ومعرفة يَبْحَث عنه في هذا العلم سواء أكان له دخل قريب وهو بأن يكون المعلوم موصلاً بنفسه من دون ضم شيءٍ آخر، كالمعرف والحجة واحوالهما، أم دخل بعيد بان يكون إيصاله بشرط إنضمامه الى شيء واحد كالصغرى، الكبرى، الجنس، الفصل، احوالها، أم دخل أبعد بان يكون إيصاله بشرط انضمامه الى ما هو اكثر من واحد كالموضوع والمحمول، المقدم والتالي، الجنس والفصل البعيدين.

فالمراد من الحيشية في موضوع العلم هو ما كان له دخل في الإيصال لا ما كان موصلاً بالفعل انتهى.

وعلى هذا : فلا وجه لتوهم ان المصنف قصر البحث في المقام على الموصل القريب في القسمين حيث قال في المعلوم التصوري فيسمى معرفاً، وفي الثاني فيسمى حجة.

ثم نأتي الى توضيح بعض العبارات :-

قوله (ره) <والمنطقي لا يبحث عنه> يعني أن المنطقي لا يبحث عن عوارض المعلوم التصوري غير الموصل، وعليه فهناك مضاف مقدر قبل الضمير في قوله ﴿(عنه)﴾ وهو (عوارض).

قوله (ره) <النار حارة مثلاً> هنا اورد بعض المعلقين بأن قوله (النار حارة) يقع في طريق الإيصال الى معرفة احكام جزئيات الموضوع، فانه قضية كلية يستفاد منها احكام جزئيات موضوعها بلا كلام فيقال: هذه نار وكل نار حارة فهذه حارة. فاذن عرفنا ان هذا الموضوع

من النار حار وذاك حار وهكذا، فقضية (النار حارة) وقعت في طريق الايصال الى معرفة المجهول.

ولكن لا يخفى ان هذا الايراد من النقاش في المثال وليس ذلك من ديدن المحصلين للقضايا الكلية، كما نبه المحشي (ره) على كون ذلك على سبيل المثال بقوله ﴿(مثلاً)﴾ بعد هذه القضية.

قوله (ره) <لانه يعرف الخ> تعليل لوجه تسميته بالمعرف، فالمعلوم التصوري (الحيوان الناطق) حيث انه يعرف ويبين حال المجهول التصوري (الانسان) سمي لأجل ذلك بالمعرف، وعليه فتسميته بالمعرف من قبيل تسمية الدال (وهو اللفظ) باسم المدلول (وهو المعنى) وذلك لأن المعنى والمدلول في الحقيقة معرف لا اللفظ والدال.

ثم ان في عبارته ﴿لأنه يعرف الخ﴾ وكذا في عبارته ﴿لأنها تصير الخ﴾ اشارة الى ان المعرف والحجة في الحقيقة انما هو عبارة عن المعنى لا اللفظ غاية ان اللفظ حيث لوحظ طريقاً الى المعنى من باب تسمية الدال باسم المدلول، سمي بالمعرف والحجة. وإلا في الواقع المعرف والحجة انما هو المعنى لا اللفظ.

قوله (ره) <لأنها تصير سبباً للغلبة على الخصم الخ> تعليل لوجه تسمية القضية التصديقية المعلومة بالحجة كقولنا (العالم متغير وكل متغير حادث) الموصول الى المجهول التصديقي (العالم حادث) يسمى هذا حجة. وتسميته بالحجة مجاز مرسل ومن باب تسمية السبب باسم المسبب، وذلك لأن (الحجة) في اللغة بمعنى الغلبة، وقولك (العالم متغير الخ) ليس بنفسه غلبة، بل بسببه تحصل

الغلبة على الخصم المنكر لحدوث العالم والقائل بقدمه، فأطلق على السبب (وهو العالم...الخ) اسم المسبب أعني الغلبة وهو الحجة، فسمي المعلوم التصديقي الموصل الذي هو سبب الغلبة على الخصم بالغلبة المسيبة ألا وهي الحجة. نظير اطلاق الكتابة على القلم بلحاظ انه سبب للكتابة.

## المحاضرة (١٠)

قال الماتن ﴿المقصد الاول في التصورات دلالة اللفظ على تمام ماوضع له مطابقة وعلى جزءه تضمن وعلى الخارج التزام﴾  
ينطوي في المنطق مقصدان من البحث :-

المقصد الاول : بحث التصورات.

المقصد الثاني : بحث التصديقات. كلامنا فعلاً في المقصد الاول.  
واول ما ابتداء به الماتن هو بحث الدلالة، وقد بينه المحشي (ره) في ضمن مطالب. نوضح تلك المطالب ضمن اسئلة واجوبة.

السؤال الاول : ان نظر المنطقي اولاً وبالذات في المعرف والحجة من باب انهما موضوع علم المنطق، فان العالم انما يبحث في موضوع علمه، وبما ان المعرف والحجة من قبيل المعاني، فهذا يعني ان نظر المنطقي انما هو في المعاني لا الالفاظ، فاذا كان الامر كذلك لم يتطرقون الى مباحث الالفاظ في كتبهم؟ وهذا الايراد عام يرد على كل من تعرض الى بحث الدلالة في المنطق.

اجاب المحشي (ره) عن هذا الايراد بقوله ﴿الا انه كما تعارف ذكر الحد... الخ﴾

وحاصله : انه صحيح ان نظر المنطقي بالذات ينصب على المعاني لا الالفاظ، الا انه كما تعارف بين المحصلين ايراد التعريف والغاية والموضوع في صدر كتب المنطق ليفيد ذكرها بصيرة في الشروع، كذلك تعارف بينهم ايراد مباحث الالفاظ بعد المقدمة لأجل اعانة المعلم على الافادة والطالب على الاستفادة، وأما كيفية الأعانة فقد بينها المحشي بقوله ﴿وذلك بان تبين... الخ﴾ وحاصل مراده: ان الأعانة تتم ببيان معاني الالفاظ المصطلحة

المستعملة في محاورات هذا العلم، وهذا البيان بنفسه إعانة على الإفادة والاستفادة، فبحث المنطقي عن الألفاظ إنما هو من حيث أنها تعينه على الإفادة والاستفادة، لا من حيث أن البحث عنها جزء المنطق ومن مسائله كسائر المسائل المنطقية، والحال أن الإفادة والاستفادة إنما يكونان في الألفاظ بالدلالة، فإنها مدار الإفادة والاستفادة، فمن هنا بدأ المصنف بذكر الدلالة أولاً، فقال ((دلالة اللفظ)).

السؤال الثاني : ما تعريف الدلالة ؟

الجواب : المصنف لم يعرف مصطلح الدلالة في المتن بل بدأ بتقسيمه رأساً، لذا أتى المحشي (ره) ووقف عنده فعرفه بأنها كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر .

الاول عبارة عن الدال والثاني هو المدلول، والصفة المنتقلة هي الدلالة. خذ لذلك مثلاً : كنت جالساً في بيتك وحيث ذهنك في حال التوقف - ان صح التعبير - لكن بعدما يأتي طارق ويطلق الباب، ينتقل ذهنك بعد سماع الطرقة الى وجود شخص خلف الباب يدعوك، ففي المقام امور ثلاثة (الاول) الطرقة وهو الدال (الثاني) وجود الشخص الداعي خلف الباب مدلول (الثالث) الصفة المنتقلة من الطرقة الى وجود الشخص خلف الباب وهي الدلالة.

نطبق التعريف على المثال : كون الشيء بحيث يلزم من العلم بهذا الشيء وهي الطرقة العلم بشيء آخر وهو وجود الشخص خلف الباب. واعلم ان الدلالة هي المَقْسَم بين الدال والمدلول، والدليل والمدلول، والفرق بينهما هو ان الاول من التصورات والثاني من التصديقات، وانما

خص المحشي التعريف بالبدال والمدلول ولم يتعرض الى الدليل والمدلول فلاجل ان بحثنا مختص بالتصورات التي منها الدال والمدلول، وعلى هذا فالدلالة المعرفة هنا هي الدلالة التصورية دون مطلقها الجامع بين التصور والتصديق معاً.

ثم ان هناك في تعريف الدلالة عدة نقوض وابرامات ذكرها يوجب تأليف رسالة مستقلة لاداعي لذكرها في المقام ونحن في كتاب الحاشية.

### السؤال الثالث : ماتقسيم الدلالة ؟

الجواب : أتى المحشي (ره) وقسم الدلالة - اولاً- الى لفظية وغير لفظية، ويلاحظ في هذا التقسيم حال الدال، فان كان لفظاً فالدلالة لفظية والا فغير لفظية، وحصر الدلالة فيهما حصر عقلي دائر بين النفي والاثبات كما هو معلوم من عبارة المحشي (ره). ثم يأتي ويقول ﴿(وكل منهما -أي اللفظية وغير اللفظية- ان كان بسبب وضع الواضع وتعيينه الاول بأزاء الثاني فوضعية)﴾ هذا هو القسم الاول وهو إما لفظية أو غيرها كما لا يخفى. اللفظية منها كدلالة لفظ (زيد) على ذاته أي على معناه الشخصي.

وغير اللفظية منها كدلالة الدوال الاربع على مدلولاتها، والمراد منها (الخطوط و الاشارات والنصب والعقود). الخطوط اعني الكتابة فانها تدل على العبارة، والاشارات وهي واضحة، والنصب وهو ما يوضع في الطرق للدلالة على المسافة، والعقود كدلالة عقد الاصابع على بعض الحالات كما هو مذكور في علم القيافة. فان تمام هذه الدلالات انما هي بواسطة وضع الواضع وهي غير لفظية.

ثم قال (ره) ﴿(وان كان-كل منهما- بسبب اقتضاء الطبع كحدوث الدال عند عروض المدلول فطبعية)﴾ هذا هو القسم الثاني من اقسام

الدلالة الثلاثة. وكيفية حصول هذه الدلالة أن طبع الانسان عندما يقتضي شيئاً فبتكرّر حصوله عند حصول تلك الحالة الطبيعية تحصل مؤانسة وعلاقة في الذهن بينهما بحيث كلما حصل ذلك الدال في الذهن وتصوره الانسان سواء أ كان لفظاً أم شيئاً آخر انتقل الذهن من ذلك اللفظ او غيره الى تلك الحالة الطبيعية، وهذا الانتقال بسبب هذه العلاقة هي الدلالة الطبيعية.

اللفظية منها كدلالة أح على وجع الصدر. فبتكرّر حصول هذا عند عروض وجع الصدر تحصل علاقة بينهما بحيث كلما سمع ذلك اللفظ انتقل الذهن الى هذه الحالة.

وغير اللفظية منها كدلالة سرعة النبض على الحمى. فعندما يعرض المدلول اعني الحمى يحدث الدال وهي سرعة النبض.

ثم قال (ره) ﴿وان كان- كل منهما- بسبب امر غير الوضع والطبع فعقلية﴾ هذا هو القسم الثالث من اقسام الدلالة وهي الدلالة العقلية، وهي لفظية وغيرها ايضاً. اللفظية منها كدلالة لفظ ديز المسموع من وراء الجدار على وجود الالافظ. وغير اللفظية منها كدلالة الدخان على وجود النار. واذن : فاقسام الدلالة ستة.

السؤال الرابع : هل المقصود بالبحث هنا عند المنطقي هذه الاقسام كلها ام لا ؟ وان شئت فقل : هل ان بحث المنطقي يتعلق بجميع هذه الاقسام ام ببعضها؟

الجواب : يقول (ره) ان المقصود بالبحث عند المناطقة هنا أي في مباحث الالفاظ هي الدلالة الوضعية اللفظية، والوجه في ذلك ان الدلالة الوضعية اللفظية هي التي عليها مدار الإفادة والإستفادة، ومعنى ذلك انها هي التي تقع بها المفاهمة عند المحاورة في جميع الناس في العلوم وغيرها،



وقد عرفت ان بحثنا في الالفاظ انما هو من اجل الافادة والاستفادة، ونرى انهما تدوران مدار الدلالة الوضعية اللفظية. واما الدالتان الطبيعية والعقلية فقالوا انهما غير منضبطتين فلا يبحث عنهما في المقام، فان الدلالة الطبيعية تختلف باختلاف الطبائع وهي متفاوتة كما لا يخفى فهي غير منضبطة، كذلك الدلالة العقلية فهي غير منضبطة، باعتبار ان العقول متفاوتة في الفهم والادراك، وليست عقولنا كلها على نسق واحد، وهذا بخلاف الدلالة الوضعية اللفظية فانها منضبطة غاية الامر بعد العلم بالوضع. نعم اذا كان الشخص جاهلاً به فلا تكون منضبطة.

السؤال الخامس : لماذا لم تكن الدلالة الوضعية غير اللفظية مدار الافادة والاستفادة. يعني لم لم تكن الدلالة الوضعية بقسميها مدار الافادة والاستفادة، بل ذكرتم خصوص اللفظية منها ؟

اجيب عنه : بان الافادة والاستفادة بسبب الدلالة الوضعية غير اللفظية إما محال كما اذا أردنا تفهيم الطالب وتفهمها بتوسط النصب و العلائم، او بتوسط العقود بالنسبة الى الجاهل بعلم العقود، او بتوسط الاشارة للأعمى. وإما ان تكون باعثة للتكلف والمشقة كما اذا أردنا تفهيم المقاصد وايصالها بتوسط الكتابة بالنسبة الى العارف بأساليب الكتابة والقراءة، والا لو كان جاهلاً فتكون حينئذ محالاً كما لا يخفى.

فالخاص : ان هذا القسم من الدلالة على كلا التقديرين لم يبحث عنه المنطقي بحثاً معتداً به. فبقي في النتيجة قسم واحد وهي الدلالة الوضعية اللفظية التي لم تكن افادة الطالب واستفادتها بسببها مختلفة ومتغيرة، ولا محالة او باعثة للتكلف كما أوما الى ذلك الحكيم السبزواري (قده) :  
من طرق الدلالة الجلية      إعتبر اللفظية الوضعية.

السؤال السادس : ما اقسام الدلالة الوضعية اللفظية ؟

الجواب: ذكر المحشي (ره) تبعاً للماتن انها تنقسم الى ثلاثة اقسام :  
المطابقة ... التضمنية ... الالتزامية، والوجه في هذا التقسيم هو :  
ان دلالة اللفظ بسبب وضع الواضع إما على تمام المعنى الذي وضع له ذلك  
اللفظ فهي مطابقة، مثل دلالة الانسان على تمام معناه الحيوان الناطق. وإما  
على جزء ماوضع له أي على جزء المعنى الموضوع له فتضمنية، مثل دلالة  
الانسان على الحيوان وحده. وإما على المعنى الذي هو خارج عما وضع  
له، لكن ذلك المعنى الخارج لازم للمعنى الموضوع له فالترامية مثل دلالة  
الانسان على الضاحك.

ومن هذا التقسيم يظهر ان الحصر في المقام حصر عقلي.

ثم نأتي الى توضيح بعض المفردات الواردة في المقام :-

قوله (ره) <وهما من قبيل المعاني> لوضوح ان ما يحصل به التعرف في  
المعرف، والغلبة في الحجة انما هو المعاني، فالذي يعرف  
الانسان-مثلاً- انما هو معنى الحيوان الناطق لالفظه، وكذلك  
معنى العالم متغير وكل متغير حادث سبب للغلبة على الخصم،  
لا أفاظهما.

قوله (ره) <وذلك بان تبين معاني الالفاظ المصطلحة الخ> اشارة الى ان  
المبحوث عنه في هذا الفن ليس مطلق الالفاظ، بل بيان معاني  
الالفاظ المصطلحة والمستعملة في هذا الفن خاصة من قبيل المفرد  
والمركب والكلي والجزئي ونظائرها، وسيأتي معانيها في مستقبل  
الكلام.

قوله (ره) <من حيث الافادة والاستفادة> أي لامن حيث ان الالفاظ

جواهر او اعراض، ولا من حيث انها جزء من المنطق ومن مسائله، ولا من حيث انها اصوات او لا، بل من حيث الافادة والاستفادة فحسب.

قوله (ره) <ودلالة سرعة النبض على الحمى> وقع الخلاف بين المناطق في عدّ الدلالة الطبيعية غير اللفظية من اقسام الدلالة على قولين : فبعضهم لم يذكروها وقالوا بأن دلالة سرعة النبض على الحمى عقلية. والبعض الآخرون كالماتن والمحشي وغيرهما عدوها من اقسام الدلالة. والتفصيل في المطولات.

قوله (ره) <كدلالة لفظ ديز> انما قال (ره) ديز-مقلوب زيد- لقصد إتيان مثال تكون فيه الدلالة العقلية فقط، ولما كان (زيد) لفظاً مستعملاً له معنى كانت فيه دالتان عقلية ووضعية، بخلاف (ديز) فانه مهمل ، فتنحصر فيه الدلالة العقلية.

قوله (ره) <إما على تمام ماوضع له> الأنسب ذكر لفظ (كل) مقابل لفظ (جزء) لالفظ (تمام)، الا انه لما كان اللفظ في بعض افراد الدلالة المطابقة يدل على معنى بسيط، في حين ان لفظ (كل) فيه اشعار بالتركيب فمن اجل ذلك عدل المصنف والمحشي عن هذه المناسبة اللفظية.

قوله (ره) <لازم له> الامر الخارج على قسمين:

١= ماكان خارجاً لازماً لما وضع له اللفظ، كالضاحك فانه امر خارج عن الموضوع له لفظ الانسان ولازم له.

٢= ما كان خارجاً لكنه غير لازم له، كالجدار بالنسبة الى الانسان. والدلالة في القسم الاول تكون التزامية لامطلقاً.

## المحاضرة (١١)

قال الماتن ﴿ولا بد فيه من اللزوم عقلاً او عرفاً

ويلزمهما المطابقة ولو تقديرأ ولا عكس﴾

الكلام يقع ضمن نقاط ثلاث :

النقطة الاولى / في قوله ((ولا بد فيه من اللزوم عقلاً او عرفاً))

النقطة الثانية / في قوله ((ويلزمهما المطابقة ولو تقديرأ))

النقطة الثالثة / في قوله ((ولا عكس))

اما الأولى: ففي قوله ((ولا بد فيه من اللزوم الخ))

كان الكلام في الدلالة الوضعية اللفظية، وقد قسمها الماتن الى

المطابقة والتضمن والالتزام، اما الآن فيتعرض الى شرط الدلالة الالتزامية،

فنقول :

اعلم ان الدلالة المطابقة لم يشترطوا فيها شرطاً، لأنها دلالة اللفظ

على تمام المعنى الموضوع له، والمعنى الموضوع له اللفظ واضح لاخفاء فيه،

اذ ان كل لفظ في اللغة موضوع لمعنى معين واضح، فلذا لم يشترطوا فيها

شرطاً، كذلك التضمنية وذلك لأنها دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع

له، وأجزاء المعنى محدودة ومعلومة بالوضع ايضاً ولاخفاء فيها، فمن أجل

ذلك لم يشترط فيها شرطاً، أما الدلالة الألتزامية فبما انها دلالة اللفظ على

امر خارج عن المعنى الموضوع ففيها:

(اولاً) نوع توسع في المعنى، فان كل شيء غير ماوضع له اللفظ هو

خارج، فحينئذ سوف تكون المعاني الخارجة عن الموضوع له كثيرة غاية

الكثرة، فلا يعلم ان دلالة اللفظ على أي خارج بالالتزام، وهذا هو معنى الخفاء.

(ثانياً) إشكال حاصله : ان نسبة تمام المعاني الخارجية الى المعنى الموضوع له اللفظ نسبة متساوية، واذا كانت متساوية فلم تكون دلالة اللفظ على هذا المعنى الخارج بالالتزام دون غيره، أليس هذا ترجيحاً بلا مرجح؟  
فاذن : في دلالة الالتزام خفاء واشكال، فالمناطقة لأجل رفع هذين الامرين اشترطوا في دلالة الالتزام شرطاً وهو كون ذلك الامر الخارج لازماً لما وضع له اللفظ، بمعنى ان يكون هناك تلازم بين المعنى الموضوع له والمعنى الموجود في الخارج تلازماً ذهنياً، بحيث يستحيل تصور الموضوع له بدون تصور ذلك المعنى الخارج عنه.

وهذا التلازم اما ان يكون عقلياً - وهو ما كان تصور الموضوع له بدون ذلك الامر الخارج محالاً عقلاً - مثلاً (العمى والبصر) فالاول ملزوم والثاني لازم، ويستحيل عقلاً ان يتصور العمى الذي هو عدم البصر بدون تصور البصر.

او يكون التلازم تلازماً عرفياً مثل (حاتم والجود) فيستحيل عرفاً تصور (حاتم) بدون الجود، وان لم يكن بمستحيل عقلاً. فالتلازم بين حاتم والجود ليس عقلياً بل عرفي ينتقل العرف من (حاتم) الى الجود لكمال جوده.

والحصيلة : انه بناءً على هذا الشرط ففي كل مورد تحقق اللزوم الذهني تحققت الدلالة الالتزامية، وفي كل مورد لم يتحقق اللزوم لاتوجد عنده دلالة الالتزام، فبهذا الشرط قد تم رفع الخفاء. وبما ان هذا الشرط متحقق في بعض الامور الخارجية وغير متحقق في بعضها الاخرى فحينئذ

نقول يحصل المرجح فلا يكون هنا ترجيح بلا مرجح، فهذا دفعنا الاشكال ايضاً.

واما الثانية : - ففي قوله ((ويلزمهما المطابقة ولو تقديرأ)) الضمير(هما) في قوله ((يلزمهما)) راجع الى التضمن والالتزام، وهو في محل نصب مفعول به ولفظ (المطابقة) فاعل، وتقدير الكلام هو ﴿ويلزم المطابقة التضمن والالتزام﴾ أي ان المطابقة لازمة للتضمن والالتزام، بحيث كلما تحقق التضمن او الالتزام تحقق التطابق، ولا يمكن تحقق الدلالة التضمنية او الالتزامية من دون تحقق المطابقة. واستدل المحشي (ره) على هذه الملازمة بتقريب : ان دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له او على الخارج اللازم لما وضع له فرع دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، وهذا يعني ان دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له هو الاصل، ثم بعده يأتي اللفظ ليدل على جزءه او لازمه، فمثلاً لابد من وجود زيد حتى يقال هذه يد زيد، هذا علم زيد، والا اذا لم يكن زيد موجوداً في الخارج لا يمكن القول بأن هذه يد زيد، هذا علم زيد.

واذن فدلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له اصل، ودلالته على الجزء او اللازم فرع، والاصل يتحقق متى ما تحقق الفرع.

غاية الامر ان المطابقة تارة تكون محققة في الخارج، وأخرى مقدرة ولم توجد في الخارج، اما الاول فمثل لفظ الانسان الموضوع للحيوان الناطق والذي قد أستعمل فيه في الخارج، فحينئذ يدل على الجزء واللازم بالتبع ايضاً، فالدلالة المطابقة محققة. واما الثاني فمثل لفظ الانسان الموضوع للحيوان الناطق ولكن بعد لم يستعمل فيه كي تتحقق الدلالة المطابقة، بل اشتهر من الابتداء في الجزء (كالحيوان) أو الخارج اللازم (كالضاحك) ففي

هذه الصورة وان لم تكن المطابقة محققة فعلاً، إلا أنها واقعة تقديرًا بمعنى ان لهذا اللفظ معنى لو استعمل فيه لكانت دلالة عليه بالمطابقة. فالنتيجة : انه كلما تحقق التضمن او الالتزام تحقق التطابق ولو تقديرًا.

واما الثالثة : -ففي قوله ((ولا عكس))

اي انه ليس كلما تحققت المطابقة تحقق التضمن والالتزام كما كان التضمن والالتزام كلما تحققت المطابقة لكونها لازمة لهما. ففي المقام صور اربعة :

الصورة الاولى : ان المطابقة لازمة للتضمن والالتزام. وهذه الصورة قد تم الكلام عنها في النقطة الثانية من البحث.

الصورة الثانية : ان تحقق المطابقة لا يستلزم تحقق التضمن والالتزام، وهذه هي المشار اليها في المتن ((ولا عكس))، لجواز ان يكون للفظ معنى بسيط بمعنى انه لا جزء له ولا لازم له فتتحقق حينئذ المطابقة بدون التضمن والالتزام، مثل لفظ الجلالة الذي يدل على الذات المقدسة فحسب، وهذا معنى بسيط لا جزء له ولا لازم ذهني يستحيل تصويره بدون تصويره كما هو واضح.

الصورة الثالثة : ان تحقق التضمن والمطابقة لا يستلزم تحقق الالتزام، ولم يتعرض الماتن الى هذه الصورة، وانما اشار اليها المحشي (ره) بقوله ﴿ولو كان له معنى مركب لا لازم له تحقق التضمن بدون الالتزام﴾ مثل: لفظ الشمس اذا كان موضوعاً للجرم والضوء معاً، فالمعنى له جزء تحصل به دلالتا التضمن والمطابقة دون الالتزام لعدم لازم ذهني.

الصورة الرابعة : ان تحقق الالتزام والمطابقة لا يستلزم تحقق التضمن، ولم يتعرض اليها أيضاً في المتن، وانما تعرض اليها المحشي بقوله ﴿ولو كان له معنى بسيط الخ﴾ مثل : لفظ الشمس اذا كان موضوعاً للجرم فقط، فهنا لاجزاء له ولكن له لازم ذهني وهو الضوء فيتحقق الالتزام بدون التضمن.

ثم نأتي الى توضيح بعض عبارات الحاشية :-

قوله (ره) <عقلاً> اعلم ان اللزوم المعتبر في المقام هو اللزوم الذهني لا الخارجي، لانه في بعض الموارد يستحيل اللزوم الخارجي كالبصر والعمى، فانهما متلازمان مع انه في الخارج لا يمكن اجتماعهما. قوله (ره) <فالاستلزام غير واقع في شيء من الطرفين> أي استلزام المطابقة غير واقع لافي طرف التضمن ولا في طرف الالتزام، يعني بعد معلومية تلك الامثلة الثلاثة ظهر بأن المطابقة لا تستلزم شيئاً من التضمن والالتزام، فتتحقق بدونهما معاً، وايضاً تتحقق بدون أحدهما دون الآخر.



## المحاضرة (١٢)

قال الماتن ﴿والموضوع إن قصد بجزء منه الدلالة على

جزء المعنى فمركب﴾

يمكن البحث في المقام عن عدة نقاط :

النقطة الاولى : تفسير المحشي (ره) كلمة (الموضوع) الواردة في المتن.

النقطة الثانية : تعريف المركب وشرح مفرداته.

النقطة الثالثة : بيان وجه تقديم الماتن المركب على المفرد.

اما الاولى - ففي تفسير المحشي لكلمة الموضوع الواردة في المتن، بقوله (<أي اللفظ الموضوع>). قالوا ان تفسيره (ره) للموضوع جواب عن الاشكال المقدّر الوارد على الماتن. حاصل الاشكال : ان المصنف جعل الموضوع مقسماً الى المفرد والمركب، فتدخل حينئذ الدوال الأربع تحت هذا التقسيم باعتبار ان الدوال الأربع من اقسام الموضوع ايضاً، فتكون مشمولة للتقسيم، والحال ان قسمة المركب والمفرد لا تجري فيها أي ان الدوال الأربع لا تتصف بالتركيب والافراد ونظائرها. وعليه فلا يكون تقسيم الماتن مانعاً عن دخول الغير وهي الدوال الاربع، ولا بد في التقسيم ان يكون مانعاً عن دخول الاغيار.

اذن : ماصنعه الماتن - من جعل مطلق الموضوع مقسماً - غير

صحيح.

اعتذر المحشي عن جانب الماتن بتفسيره هذا، وحاصله : ان المقصود من الموضوع الوارد في المتن نوع خاص منه وهو خصوص ماكان لفظاً لا مطلق الموضوع الشامل للفظ وغير اللفظ كالدوال الاربع، وذلك بقرينة ان

كلام الماتن لايزال في بحث الالفاظ حيث قال ((دلالة اللفظ)) ولم يذكر سوى الدلالة الوضعية اللفظية، لذا فسر المحشي الموضوع باللفظ الموضوع. واما الثانية - ففي تعريف المركب وشرح مفرداته.

عرّف الماتن المركب بانه إن قصد الدلالة بجزء من اللفظ على جزء المعنى فهو مركب. ولو تأملنا في مفردات التعريف لفهمنا ان المركب انما يتحقق بتحقيق اربع امور وهي :

الاول : ان يكون للفظه جزء، حيث قال((إن قصد بجزء منه)) أي اللفظ الموضوع، فلو لم يكن للفظ جزء كان مفرداً مثل (همزة الاستفهام) والمراد منها الهمزة حال التلّفظ بها في نحو قولك أزيد قائم مثلاً، وليس المراد بها حروفها اعني (هـ، م، ز، ة) حال التلّفظ بها، لانها مركبة حيثئذ من اجزاء، وليس المراد (أ) عند كتابتها، لانها اصبحت غير ملفوظة.

الثاني : ان يكون لمعناه جزء، حيث قال((على جزء المعنى)) فلو لم يكن للمعنى جزء كان مفرداً مثل لفظ الجلالة (الله) تعالى، فمعناه وهو الباري جل شأنه منزّه عن التركيب.

الثالث : ان يدل جزء اللفظ على جزء المعنى، حيث قال ((بجزء منه الدلالة على جزء المعنى)) فلو لم يدل جزء اللفظ على جزء المعنى كان اللفظ مفرداً مثل لفظ (زيد) وان تركّب من هذه الحروف (زي د) وتركّب معناه (أي جسمه) من أجزاء وهي الرأس والبطن والقدم ... الخ، إلا ان الزاي لايدل على الرأس كما هو واضح وهكذا.

الرابع : ان تكون دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى مرادةً ومقصودةً من المتكلم، حيث قال ((إن قصد الدلالة)) فلو لم تكن مقصودةً كان اللفظ مفرداً مثل الحيوان الناطق علماً للشخص، فلو فرض أن شخصاً

جاءه مولود وسماه حيوان ناطق، فجعل الحيوان الناطق اسماً وعلماً لهذا المولود، فهنا الامر الاول متحقق فاللفظ له اجزاء وهي الحيوان والناطق، وكذا الامر الثاني متحقق فيه، فالمعنى له اجزاء وهي الرأس والبطن ... الخ وهكذا الامر الثالث، فالجزء (الحيوان) يدل على الجنبه الحيوانية في ذلك المولود، و(الناطق) يدل على الجنبه المعنوية فيه، إلا أن هذه الدلالة لم تكن مقصودة لدى المتكلم، فالاب لو قال مثلاً: جاء حيوان ناطق، فمقصوده أن ولده قد جاء، لا أن يكون قصده أن الحيوانية تدل على الجنبه الحيوانية، والناطقية على الجنبه المعنوية، بل قد يكون غافلاً عن ذلك اصلاً، وهذا نظير ما لو كان اسم شخص (علي) فحينئذ لو قال المتكلم (جاء علي) لم يكن نظره الى المعنى اللغوي لـ(علي) كما لا يخفى.

فاذن: في (الهمزة) القيد الاول مفقود، وفي (الله) القيد الاول موجود بينما الثاني مفقود، وفي (زيد) القيدان الاولان موجودان، بينما الثالث مفقود، وفي (الحيوان الناطق) العلمي القيود كلها متوفرة ما عدا الاخير، فهذه كلها اقسام المفرد.

وعلى ضوء هذا البيان يعلم ان المركب قسم واحد، باعتبار ان اصل تحققه بتحقيق تلك القيود الاربعة مجتمعة، واما المفرد فيتحقق بانتفاء احد هذه القيود او جميعها، فاقسامه اربعة.

واما النقطة الثالثة - ففي بيان السبب في تقديم المركب على المفرد، والحال ان المفرد طبعاً مقدم على المركب. نقول انما قدم الماتن المركب لسببين :

(الاول) ان مفهوم المركب مفهوم وجودي، بينما مفهوم المفرد عديمي، والوجود أشرف من العدم، لذا قدم المركب.

(الثاني) ان المركب قسم واحد، والمفرد اقسام اربعة، والقاعدة تقضي تقديم الواحد على الكثير.  
ثم نقف على بعض عبارات الحاشية :-

قوله (ره) <الرابع ان يكون هذه الدلالة مرادة> ان الذي كان عليه في التعليم الاول الذي أسسه أرسطو أنهم كانوا يكتفون في شروط المركب بالقيد الثالث من دون حاجة الى القيد الرابع، إلا أن بعضاً من اهل النظر رأوا بأن هذا ينتقض بالالفاظ المفردة التي يكون جزءها دالاً على معناه من قبيل الحيوان الناطق العلمي فلذا في بيان الشروط اضافوا قيداً رابعاً لكي تخرج امثال هذه الالفاظ عن تعريف المركب، وقالوا بان دلالة الجزء على الجزء لا بد وأن تكون مرادة.

قوله (ره) <فالمركب قسم واحد ... الخ> اشارة الى وجه تقديم المركب على المفرد، وقد عرفته في البحث.

قوله (ره) <نحو زيد وعبد الله علماً> انما اتى (ره) بمثالين لهذا القسم من المفرد وذلك لان جزء اللفظ المفرد تارة لادلالة له اصلاً كما في (زيد)، واخرى له دلالة الا أنه لا يدل على جزء معناه كما في عبد الله علماً.

ثم ان التقييد بكون عبد الله علماً لان غير العلم وهو المضاف مركب، حاله حال غلام زيد.

## المحاضرة (١٣)

قال الماتن ﴿اما تام خبر أو إنشاء واما ناقص تقيدي أو غيره﴾

الكلام في أقسام اللفظ المركب، فانهم قسموه الى المركب التام والناقص ثم التام قسموه الى الخبر والانشاء، والناقص الى تقيدي وغير تقيدي.

نأتي الى بيان كل واحد منها.

المركب التام : فسرّه المحشي (ره) بأنه المركب الذي يصح السكوت عليه، كزيد قائم. والمراد من السكوت اما سكوت المتكلم او سكوت السامع او سكوت كليهما، في المسألة اقوال ثلاثة، اجودها الاول.

المركب التام الخبري : عرفه المحشي (ره) بانه ما احتمل الصدق والكذب. وحيث كان ظاهر هذا الكلام ان الخبر ما كان احتمال الصدق والكذب فيه فعلياً، وهذا يولد اشكالا في المقام من أن احتمال الكذب في بعض الأخبار لا مسرح له كأخبار الله سبحانه وتعالى، وفي بعضها احتمال الصدق لا مجرى له كأخبار الشيطان فكيف تعرفون الخبر بما يحتمل الصدق والكذب؟

وان شئت فقل : ان هناك البعض من الاخبار ما هو معلوم الصدق او معلوم الكذب، من قبيل : السماء فوقنا، والسماء تحتنا. وعليه فتعريف الخبر بمحتمل الصدق والكذب غير جامع للأفراد.

فالتجأ المحشي (ره) الى دفعه بقوله ﴿أي من شأنه أن يتصف الخ﴾ وحاصله : ان المراد من احتمال الصدق والكذب احتمال نفس

الخبر وذاته لهما مع قطع النظر عن قائله وانه الرحمن او الشيطان او شخص آخر، وكذا مع قطع النظر عن العوارض الخارجية التي توجب اليقين بالصدق او الكذب، يعني أن من شأن الخبر من دون لحاظ الخصوصيات الاتصاف بالصدق او الكذب، فالمعيار و الميزان على الشأنية لا الفعلية حتى يرد الاشكال.

وعلى هذا فجميع الاخبار حتى (السماء فوقنا والسماء تحتنا) تدخل في تعريف الخبر ولا اشكال في البين.

ثم لا يخفى ان المراد من (<ان يتصف بهما>) الاتصاف بأحدهما بقرينة عطف (كاذب) بكلمة (او) المشعرة بالانفصال.

المركب التام الانشائي : عرفه المحشي بانه المركب الذي لا يحتمل الصدق والكذب، أي ليس من شأنه الاتصاف بشيء منهما، والوجه في ذلك هو ان الجمل الانشائية ليس لها واقع خارجي كي يكون الكلام مطابقاً له فيكون صادقاً او غير مطابق له فيكون كاذباً، بل انما هي عبارة عن ايجاد المعنى بنفس اللفظ، لا أن المعنى كان له واقع خارجي قبل التكلم، وهذا بخلاف الخبر كما هو واضح.

فاذن الانشاء ليس من شأنه ان يتصف بالصدق والكذب، ومن اجل ذلك يجعلون المركبات الانشائية في عداد التصورات لا التصديقات.

وأفراد الانشاء كثيرة، كلها تندرج تحت الانشاء من قبيل الامر والنهي والتمني والاستفهام والترجي ونحو ذلك.

المركب الناقص : عرفه المحشي بانه المركب الذي لا يصح للمتكلم السكوت عليه، كما اذا قال (غلام زيد) وسكت. وهو ينقسم -كما عرفت- الى التقيدي وغير التقيدي.

المركب الناقص التقيدي : وهو المركب الذي يكون الجزء الثاني فيه قيداً للجزء الاول. والمراد من التقييد هو التضيق في سعة مفهوم الجزء الاول (اعني المقيد) وتنزيله عن عمومته الى نطاق القيد واطاره. فمن هنا يفهم ان المقيد لا بد ان يكون له معنى كلي واطار بينه وبين قيده كما تشاهد في امثلة المحشي (ره)، فمثلاً لو قال المتكلم (غلام زيد...) فهو مركب ناقص تقيدي، أما ناقص فلعدم إفادته معنى يصح السكوت عليه. وأما التقيدي لم ؟ فلأن (زيد) قيد لـ (غلام) فان (غلام) له مفهوم وسيع بحيث ينطبق على غلام زيد وعمرو وبكر... الخ، فجاء الجزء الثاني وقيد الجزء الاول، وقال (غلام زيد) وليس كل غلام.

ثم ان المركب التقيدي مثل له المحشي (ره) بثلاثة امثلة بين من خلالها أفراد هذا النوع وهي :

١= غلام زيد مثال (للمركب الاضافي) أي ان الجزء الثاني بمنزلة المضاف اليه.

٢= رجل فاضل مثال (للمركب التوصيفي) أي ان الجزء الثاني وصف للجزء الاول.

٣= قائم في الدار مثال (للمركب التعليقي) أي ان الجزء الثاني متعلق بالاول، ففي المثال الجار والمجرور متعلق بـ (قائم).

وفي هذا -أي في تمثيل المحشي بهذه الامثلة- رد لمن حصر المركب التقيدي بالموصوف والصفة على ما قاله المصنف في السعدية، وكذا رد على القطب في شرح الرسالة حيث قال : المركب التقيدي لا يتركب الا من اسمين او اسم وفعل، فان (قائم في الدار) مركب من اسمين وحرف.

المركب الناقص غير التقيدي : هو المركب الذي لا يكون الجزء الثاني قيداً للجزء الاول، مثل (في الدار) فان الدار ليس قيداً لـ(في) لعدم سعة مفهومه، باعتبار ان المعاني الحرفية معانٍ جزئية - كما عرفت ذلك في المنطق - لاسعة فيها حتى تقيد.

ومثل (ره) للمركب غير التقيدي بمثالين بين من خلالهما افراد هذا النوع وهما :

١= في الدار مثال (للمركب الظرفي) أي ان الجزء الثاني ظرف، فالدار ظرف للموجودات.

٢= خمسة عشر مثال (للمركب التضميني) أي أن الجزء الثاني متضمن للحرف، وفي الحقيقة هو منفصل عن الجزء الأول، فهو في تقدير خمسة وعشر كما ذكره النحاة، أي أنه قدر بين (خمسة، عشر) حرف العطف وهو الواو.



## المحاضرة (١٤)

قال الماتن ﴿والأ فمفرد وهو إن استقل فمع الدلالة على

احد الازمنة الثلاثة كلمة وبدونها اسم والا فاداة﴾

الكلام في القسم الثاني من قسمي اللفظ الموضوع وهو المفرد.

والبحث في المفرد من جهات اربع :-

الجهة الاولى / في تعريف المفرد. الجهة الثانية / في اقسامه. الجهة

الثالثة / في تفسير المحشي الاستقلال الوارد في المتن وهو قوله ((ان

استقل)). الجهة الرابعة / في قول الماتن ((بهيئته)) الوارد في المتن.

اما الجهة الاولى - ففي تعريف المفرد. فقد عرفه الماتن بقوله

المختصر ((والأ فمفرد)) أي وان لم يقصد بجزء من اللفظ الموضوع الدلالة

على جزء المعنى فهو مفرد. وهذا يشمل تلك الاقسام الاربعة للمفرد التي

عرفتها في الابحاث السابقة والتي هي :

١= المفرد الذي لاجزاء للفظه نحو همزة الاستفهام.

٢= المفرد الذي لاجزاء لمعناه نحو لفظ الجلالة.

٣= المفرد الذي لايدل جزء لفظه على جزء معناه نحو زيد.

٤= المفرد الذي لاتكون دلالة جزء لفظه على جزء معناه مقصودة

نحو الحيوان الناطق العلمي.

اذن قول المحشي ﴿أي وان لم يقصد الخ﴾ يشمل جميع هذه

الاقسام.

واما الجهة الثانية - ففي بيان اقسامه. بعد أن عرف الماتن المفرد شرع

في تقسيمه، فقسمه - كما هو المعروف - الى اقسام ثلاثة : اسم ... كلمة ...

اداة. والوجه في التقسيم هو ان اللفظ المفرد اما ان يستقل في الدلالة اولا، الثاني هو الاداة، فانها غير مستقلة في الدلالة على المعنى بل تفتقر فيها الى ضم شيء آخر اليها كي تدل على المعنى، هذه هو المسمى عند النحاة بالحرف. والاول اما ان يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة اولا.

الاول الكلمة في اصطلاح اهل الميزان والفعل في اصطلاح النحاة، والثاني هو الاسم.

اذن الاسم مورد اتفاق بين النحويين والمنطقيين من حيث التسمية، انما الاختلاف في الكلمة والاداة، فالكلمة عند المناطقة فعل عند النحاة، والاداة عند المناطقة حرف عند النحاة.

واما الجهة الثالثة - ففي تفسير المحشي الاستقلال المشار اليه في المتن بقوله ((إن استقل)). جاء المحشي (ره) وفسره بقوله ﴿أي في الدلالة على معناه﴾ أعلم أن الاستقلال على قسمين : (القسم الاول) الاستقلال في التلفظ كضمير الفصل فانه من الواضح ان الالفاظ يتلفظ به مستقلاً من دون ان يضمه الى شيء آخر، وعليه فلا يصدق على الضمير المتصل انه مستقل في اللفظ.

(القسم الثاني) الاستقلال في المعنى، كالاسم والفعل فإن كل واحد منهما مستقل في الدلالة على المعنى، بخلاف الحرف فانه غير مستقل في الدلالة على المعنى بل يحتاج الى ضم ضميمة.

والمراد من الاستقلال في المقام هو القسم الثاني أي الاستقلال في الدلالة على المعنى، فمن اجل ذلك فسر المحشي به حيث قال ﴿أي في الدلالة على معناه﴾ والمراد من الاستقلال في الدلالة على المعنى هو ان اللفظ المفرد في دلالة على معناه لا يكون مفتقراً ومحتاجاً الى ضم ضميمة.

ثم ان الدلالة على المعنى على نحوين : ١= المعنى الأفرادي  
٢= المعنى التركيبي، في إفادة المعنى التركيبي جميع الاقسام الثلاثة للمفرد  
تشارك في عدم استقلالها وتفتقر باجمعها الى ضم ضميمة اخرى، نعم في  
إفادة المعنى الأفرادي الاسم والفعل مستقلان ولا يحتاجان فيها الى ضم  
ضميمة، فالاسم مستقلاً يدل على المعنى المستقل، وكذا الفعل، بخلاف  
الحرف فانه غير مستقل فالحرف (في) مثلاً محتاج الى شيء آخر كالدار  
والمسجد وامثالهما كما هو واضح.

فالحاصل : ان المراد بالاستقلال هو الاستقلال في افادة المعنى  
الأفرادي والدلالة عليه لا الاستقلال بالتلفظ. وعليه اتضح لديك سبب  
تفسير المحشي (ره) للأستقلال في المقام.

واما الجهة الرابعة – ففي قول الماتن ((بهيئته)). اعلم ان كل واحد  
من الاسم والفعل والحرف مشتمل على مادة وهيئة، والمراد بالمادة اصل  
الحروف التي يتكون منها كل واحد منها مع الغض عن التوالي والحركات،  
والمراد من الهيئة وزن تلك الحروف، فمثلاً الفعل (ضَرَبَ) المبني للمعلوم  
مادته الضاد و الراء والياء، وهيئته وزن ((فَعَلَ)) الذي هو عبارة عن  
التوالي في الحروف الثلاثة بتقدم الضاد على الراء المتقدم على الباء مع  
الفتح فيها. ثم ان الكلمة – المراد جنس الكلمة لاخصوص المبحوث عنها  
في مقابل الاسم والاداة – لها احوال اربعة :

١= تارة لاتدل الكلمة على الزمان اصلاً مثل زيد، عمرو، الى، من

... الخ.

٢= واخرى تدل على الزمان الا ان الزمان مطلق لازمان معين مثل

حين، وقت، زمان، ... الخ.

٣= وثالثة يدل على الزمان ولكن بقيد الهيئة والمادة معاً مثل لفظ (امس) فانه يدل على الزمان المعين وهو الزمان الماضي لكن في ضمن هذه الهيئة والمادة المخصوصتين بحيث لو تغيرت مادته لانتفت دلالته على الزمان، وكذا لو تغيرت هيئتها. ونفس الكلام جار في (غداً، الآن).

٤= ورابعة تدل على الزمان بسبب الهيئة فقط من دون اعتبار مادة مخصوصة فيها مثل هيئة ((فَعَلَ)) التي عبارة عن توالي هذه الحروف الثلاثة مع الفتح فيها، هذه الهيئة على أية مادة عرضت تدل على الزمان من قبيل ضرب، جلس، اكل، ونحوها.

غاية الامر ان دلالة الكلمة على الزمان بسبب الهيئة فحسب مشروطة بشرطين : (الاول) : ان تكون المادة لها وضع في اللغة، وبهذا الشرط تخرج الالفاظ المهمة مثل (جَسَقَ) فان الهيئة وان كانت محفوظة فيه الا انه لا دلالة فيه على الزمان من باب ان مادته لا تدل على معنى معين أي لم تكن موضوعة.

(الثاني) : ان تكون المادة متصرفة أي قابلة للتصريف والاشتقاق، وبهذا الشرط تخرج الجوامد من قبيل حجر، شجر، ثمر، وما شاكل ذلك، فانه من الواضح ان موادها وان كانت موضوعة الا انها جوامد غير قابلة للتصرف فلذا لا تدل على الزمان اصلاً.

وفي النتيجة نقول ان الكلمة المبحوث عنها في المقام هي من قبيل القسم الرابع أي انها مستقلة في الدلالة وتدل على الزمان بسبب الهيئة فقط. ومن هذا البيان يظهر وجه تقييد المحشي الهيئة بهذين القيدين حيث قال ﴿>هيئته التركيبية في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها>﴾.

وفي الختام نذكر معلومتين في المقام : الاولى ان كل كلمة عند المنطقي فعل عند النحوي، ولا عكس فليس كل فعل عند النحوي كلمة عند المنطقي، فإن (إمشي ونمشي) فعل عند النحاة وليس كلمة عند المنطقي لانه مركب ولذا يحتمل الصدق والكذب، فاذا كان مركباً خرج عن كونه مفرداً.

الثانية : ان كل حرف عند النحوي اداة عند المنطقي ولاعكس فان الأفعال الناقصة بناءً على التحقيق عند المناطقة ادوات، مع كونها افعالاً عند النحاة.

## المحاضرة (١٥)

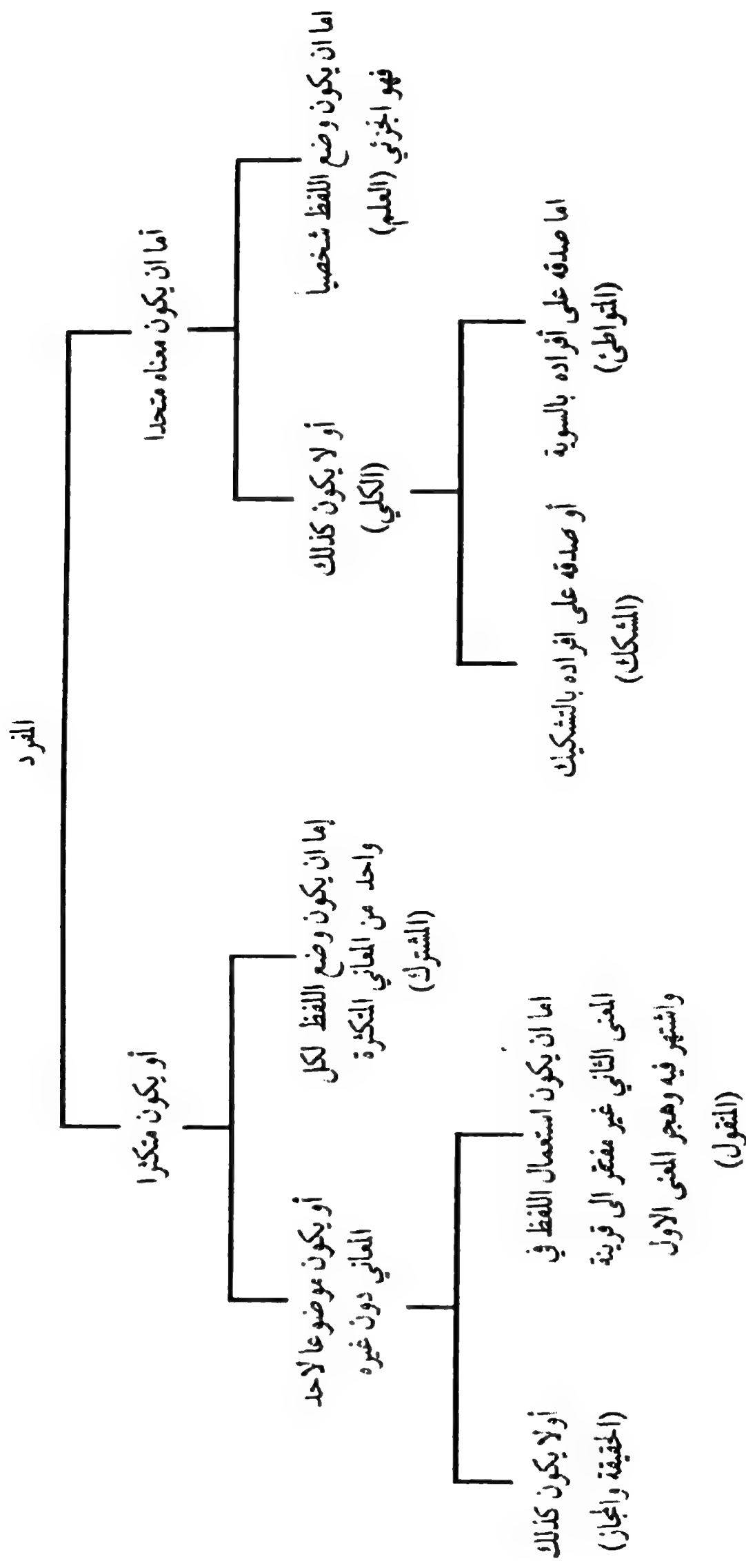
قال الماتن ﴿وأيضاً إن اتحد معناه فمع تشخصه وضعاً علم﴾

الكلام في التقسيم الثاني للمفرد، اذ للمفرد تقسيमान حسب ماتعرض له الماتن في هذا الكتاب :

الاول : وهو ماتقدم من تقسيمه الى الاسم والفعل والحرف او الكلمة والاداة.

التقسيم الثاني : وهو تقسيمه ايضاً الى ستة اقسام اما علم او متواطئ او مشكك او مشترك او منقول او حقيقة ومجاز. كلامنا فعلاً في هذا التقسيم. والوجه في هذا التقسيم هو ان المفرد اما ان يكون معناه متحداً أو متكثراً، وعلى الاول إما أن يكون وضع اللفظ شخصياً وجزئياً وإما ألا يكون كذلك، فالاول هو الجزئي \_ العلم \_ والثاني هو الكلّي، والكلّي إما ان يكون صدقه على افراده بالسوية فهو المتواطئ، واما ان يكون بالتشكيك والاختلاف فهو المشكك.

وعلى الثاني - أي متكرر المعنى - إما ان يكون اللفظ قد وضع لكل واحدٍ واحدٍ من المعاني فهو المشترك، وإما ان يكون قد وضع لأحد المعاني دون غيره، وهذا الثاني إما ان يكون استعمال اللفظ في المعنى الثاني على نحو لا يفتقر الى قرينة في مقام الاستعمال بل اشتهر في المعنى الثاني وهجر المعنى الاول فهو المنقول، وإما ان يكون استعماله في المعنى الثاني مفتقراً الى قرينة ولم يهجر معناه الاول فهو الحقيقة والمجاز. هذا مجمل التقسيم وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى.



ثم ينبغي الوقوف على مفردات المتن في هذا البحث وهي ثلاثة :  
المفردة الاولى : قول الماتن ((وايضاً)). أفاد المحشي (ره) ان قوله  
((ايضاً)) مصدر أي مفعول مطلق لفعل محذوف تقديره : آض يثض ايضاً  
بمعنى رجع يرجع رجوعاً، ومعنى ذلك في المقام ان الماتن قد رجع مرة  
اخرى نوع رجوع الى تقسيم المفرد وقسمه ثانياً الى هذه الاقسام الستة التي  
عرفتها اجمالاً.

ثم ذكر المحشي (ره) ان في قوله ((ايضاً)) نكتة حاصلها : ان هذه  
القسمه الثانية للمفرد ايضاً كالقسمه الاولى هي لمطلق المفرد لخصوص  
الاسم، أي ان مقسم هذه الاقسام الستة هو مطلق المفرد الشامل للاسم  
والكلمة والاداة لا أن يكون خصوص الاسم.

ثم اعترض (ره) على الماتن بما حاصله : ان التقسيم الثاني لو كان  
لمطلق المفرد للزم منه ان ينقسم كل من الاسم والفعل والحرف الى هذه  
الاقسام الستة على اساس ان المقسم - وهو مطلق المفرد حسب الفرض -  
شامل للأسم والفعل والحرف، والحال ان الفعل والحرف لايقعان علماً  
ولامتواطئاً ولامشككاً، وذلك لان الجزئية والكلية للمعنى لايجريان في  
الفعل والحرف، حتى يقال انه لو كان معناه جزئياً فهو علم، ولو كان  
كلياً فهو متواطئ او مشكك، بل اساساً قد تحقق في موضعه ان معنيهما  
لايتصفان بالكلية والجزئية.

وعلى هذا فلا بد من القول بان التقسيم الثاني لخصوص الاسم  
لالمطلق المفرد حتى لايرد هذا الاعتراض.

واما وجه عدم اتصاف معنيهما بالكلية والجزئية فهو وان تحقق في  
موضعه وهو الادبيات والاصول الا انا نذكره اجمالاً فنقول:



وجه عدم إتصاف معنى الحرف بالجزئية والكلية هو انهما من صفات المعنى، والمعنى الحرفي لا يمكن ملاحظته بنفسه كي يتصف بشيء، باعتبار ان الحرف آلة لوصل هذا الطرف بذاك وبالعكس، فلا يُنظر في الحرف استقلالاً بل هو صرف الآلة، والآلة لا يُنظر فيها. واما الفعل فلما كان مركباً من الحدث وهو اسم، ومن النسبة الى فاعلٍ ما، والنسبة معنى حرفي فالفعل ايضاً لا يتصف بهما.

واجيب عن هذا الاعتراض الذي ذكره المحشي (ره) في المقام بعدة اجوبة، منها ما اجاب به المحشي بقوله ﴿فتأمل فيه﴾ وحاصله : ان تقسيم الشيء الى اقسامه المختلفة لا يستلزم ان يكون جميع الاقسام موجودة في جميع انواع المقسّم، بل يكفي وجود مجموع الاقسام \_ أي في الجملة \_ في مجموع انواع المقسّم، وفي المقام الامر كذلك فان اقسام المفرد الثلاثة من الاسم والفعل والحرف لا تخلو عن مجموع تلك الاقسام الستة، فان انواع المفرد وان لم تكن واجدة لجميعها الا انها واجدة لمجموعها، اما الاسم فهو واجد لجميعها كما هو واضح، واما الفعل والحرف وان لم يكونا واجدين لجميعها الا انهما واجدان لمجموع تلك الاقسام الستة، أي بعضها وليس كلها، وذلك البعض هي المشترك، المنقول، الحقيقة والمجاز. اما المشترك في الفعل فكخلق، حيث انه تارة يأتي بمعنى (اوجد)، واخرى بمعنى (افترى).

واما المنقول فيه فكصلى كما هو معلوم عندك. واما الحقيقة والمجاز فمثل (قتل) فان كان بمعنى ازهاق الروح فحقيقة، وان كان بمعنى الضرب الشديد فمجاز.

واما المشترك في الحرف فمثل (من) فانه مشترك بين معان كثيرة كما

عرفت في علم النحو. واما الحقيقة والمجاز فيه فمثل (في) ان كان بمعنى  
الظرفية فحقيقة وان كان بمعنى (على) في نحو قولك : زيد في السطح أي  
على السطح فمجاز.

فالنسبة ان المقسم في هذا التقسيم الثاني هو مطلق المفرد ايضاً كما  
يستفاد من عبارة الماتن ((ايضاً الخ)) لخصوص الاسم كما اعترض.  
المفردة الثانية : قول الماتن ((إن اتحد معناه))

من هنا يشرع الماتن ببيان اقسام هذا التقسيم وحاصله : ان اللفظ  
المفرد \_ كما عرفت \_ اما متحد المعنى واما متكرر المعنى، وكل واحد منهما  
ينقسم الى ثلاثة اقسام.

ببحثنا فعلاً في متحد المعنى، وهو اما ان يكون جزئياً او كلياً، فان كان  
جزئياً فهو العلم، وان كان كلياً فإما صدقه على افراده بالسوية فهو المتواطئ  
وإما صدقه عليها بالاختلاف فهو المشكك.

فاذن : اللفظ المفرد المتحد المعنى اما علم او متواطئ أو مشكك.  
ثم ان المحشي (ره) فسر الاتحاد بالوحدة حيث قال ﴿أي وحد  
معناه﴾، والظاهر ان تفسيره (ره) هذا لاجل مطلب حاصله : ان الاتحاد  
ظاهره يستعمل في صيرورة الشيئين شيئاً واحداً، وفي المقام ليس الامر  
كذلك فان اللفظ والمعنى لا يصيران شيئاً واحداً حتى نحمل لفظ الاتحاد على  
معناه الظاهر وهو صيرورة الشيئين شيئاً واحداً، فمن اجل ذلك فسر المحشي  
الاتحاد بالوحدة وقال ﴿أي وحد معناه﴾، ولهذا ترى بعض المعلقين  
على الحاشية يقول ان الماتن لو كان يقول في المتن (ان وحد معناه) في مقابل  
(ان كثر معناه) لكان افضل في المقام.

المفردة الثالثة : قوله ((فمع تشخصه وضعاً))

قيد الماتن التشخص بالوضع وذلك للأحتراز عما كان متشخصاً في

## الاستعمال كأسماء الاشارة.

توضيح ذلك : ان الماتن في صدد بيان القسم الاول من اقسام متحد المعنى وهو العلم (الجزئي) والوضع في الاعلام خاص والموضوع له ايضاً خاص، ومعنى ذلك ان الواضع حين الوضع تصور معنى خاصاً جزئياً، ثم وضع اللفظ الخاص بازاء ذلك المعنى الخاص، فاصبح هذا اللفظ الخاص موضوعاً لهذا المعنى الخاص، كلفظ (زيد) مثلاً، فالواضع تصور معنى شخصياً وجزئياً وهو هيكل زيد، ثم وضع لفظ (زيد) بازاء ذلك المعنى الخاص، فحينئذ صار اللفظ الخاص موضوعاً لهذا المعنى الخاص.

واما بالنسبة الى اسماء الاشارة وسائر المبهمات - على رأي المصنف - فالوضع فيها والموضوع له عامان الا ان الشخص في مقام الاستعمال أي ان المعنى المستعمل فيه اسم الاشارة متشخص وجزئي، بمعنى ان الوضع والموضوع له عامان، لكن في مقام الاستعمال الشخص المستعمل جاء وشخص هذا الوضع، فمثلاً قال (هذا) وأشار الى هذا الكتاب الجزئي او هذا القلم الجزئي.

فاذن : اسم الاشارة لما كان معناه متشخصاً وجزئياً ولو بحسب الاستعمال واندرج في تعريف العلم احتاج الماتن للاحتراز عنه واخراجه من تحت تعريف العلم الى قيد الوضع فقيد الشخص بالوضع.

وبالجملة : كل لفظ اذا كان معناه واحداً ومتشخصاً بحسب الوضع فهو علم، واذا كان متشخصاً بحسب مقام الاستعمال لاوضعاً كاسماء الاشارة وسائر المبهمات على رأي المصنف فهو ليس بعلم اصطلاحاً. ثم يتعرض المحشي (ره) الى اشكال معروف في المقام بقوله ﴿وهاهنا كلام طويل﴾ ويأتي الكلام فيه في المحاضرة الآتية ان شاء الله تعالى.

## المحاضرة (١٦)

قال الماتن ﴿عَلَمَ وَبَدُونَهُ مَتَوَاطٍ اِنْ تَسَاوَتْ اَفْرَادُهُ

وَمَشْكَكَ اِنْ تَفَاوَتْ بِاُولِيَّةٍ اَوْ اُولَوِيَّةٍ﴾

كان الكلام في الشق الاول من التقسيم الثاني للمفرد ألا وهو متحد المعنى، وقد عرفت انه ينقسم الى ثلاثة أقسام العلم، المتواطئ، المشكك. كلامنا لا يزال في بيان القسم الاول اعني العلم (الجزئي). وآخر ماتوصلنا اليه هو : ان الماتن ذكر في تعريف العلم قيوداً ثلاثة، كل قيد مقابل شيء :

القيد الاول : قوله ((إن اتحد معناه)) في مقابل ((وإن كثر معناه)).  
القيد الثاني : قوله ((فمع تشخصه)) أي جزئية هذا المعنى في مقابل كلية المعنى.

القيد الثالث : قوله ((وضعاً)) أي ان التشخص بحسب الوضع لا الاستعمال، وعرفت ان تقييد الماتن التشخص بالوضع للأحتراز عما كان التشخص فيه بحسب مقام الاستعمال لا بحسب الوضع كأسماء الاشارة وسائر المبهمات.

ولتوضيح القيد الثالث نقول : ان الوضع على اقسام اربعة : -  
١= الوضع خاص والموضوع له خاص ايضاً ومعنى ذلك ان يتصور الواضع حين الوضع معنى خاصاً جزئياً ثم يضع اللفظ بازاء ذلك المعنى الخاص مثل الاعلام الشخصية على المشهور.

٢= الوضع عام والموضوع له عام ايضاً، ومعنى ذلك أن يتصور الواضع حين الوضع معنى عاماً كلياً ثم يضع اللفظ بازاء ذلك المعنى العام، مثل الانسان، فقد تصور الواضع معنى كلياً ووضع لفظ الانسان بازائه.

٣= الوضع عام والموضوع له خاص ويعني أن يتصور معنى عاماً ويضع اللفظ بازاء جزئيات ذلك المعنى العام، مثل الحروف على المشهور ممن بعد العضدي.

٤= ويمكن تصور قسم رابع وهو أن يتصور الواضع معنى خاصاً ويضع اللفظ بازاء معناه العام، فيقال عليه الوضع خاص والموضوع له عام، كما إذا تصور زيدا الذي هو فرد الانسان، ووضع اللفظ بازاء الانسان. قال المشهور ان هذا القسم غير ممكن وفيه كلام ليس هنا مقامه.

إذا عرفت هذا فاعلم أن مذهب المصنف في اسماء الاشارة والموصولات ونظائرها من المبهمات ان الوضع فيها عام والموضوع له ايضاً عام خلافاً لجماعة كالعضدي ومن تبعه، نعم قال الماتن ان المستعمل فيه فيها خاص، فالتشخيص اذاً انما هو في الاستعمال لافي أصل الوضع.

ثم لما كان قوله ((إن اتحد معناه فمع تشخصه)) شاملاً لأسماء الاشارة ونظائرها من المبهمات باعتبار ان معناها واحد وكان فيها تشخيص ولو بحسب مقام الاستعمال مع انها ليست من الاعلام، فاحتاج للأحتراز عن اندراجها في متحد المعنى الى التقييد بقوله ((وضعاً)) أي ان اللفظ الذي وُحِدَ معناه وكان تشخصه بحسب الوضع لا الاستعمال هو المسمى في الاصطلاح بـ(العَلَم)، وعليه فتخرج عن تحت تعريف العلم اسماء الاشارة ونظائرها، لان تشخصها بحسب الاستعمال لا الوضع فانها وضعت لمعنى عام، ففي مقام الوضع كلي ولكن في الاستعمال جزئي لما عرفت من أن

المستعمل فيه فيها خاص على مذهبه.

ثم تعرض المحشي الى اشكال معروف ومشهور وارد على الماتن في المقام بقوله ﴿وهيهنا كلام الخ﴾ وحاصله : انا نسأل المصنف عن مراده من المعنى في قوله ((اتحد معناه)) وذلك لان المعنى على قسمين : (الاول) المعنى الموضوع له اللفظ وهو المعنى الحقيقي، كما اذا قلنا ان المعنى الحقيقي للأسد هو الحيوان المفترس.

(القسم الثاني) المعنى المستعمل فيه اللفظ كان حقيقياً مثل استعمال الاسد في الحيوان المفترس، ام كان تأويلاً ومجازياً مثل استعمال الاسد في الرجل الشجاع، فأى هذين المعنيين مراد الماتن من قوله ((إن اتحد معناه))؟ فان كان مراده منه المعنى الموضوع له الحقيقي للزم منه عدم صحة عد الحقيقة والمجاز من اقسام متكرر المعنى، وذلك لان المعنى الموضوع له في الحقيقة والمجاز واحد لا انه كثير، لوضوح ان المعنى الحقيقي في مثل استعمال الاسد في الرجل الشجاع واحد.

وان كان مراده من المعنى المعنى المستعمل فيه اللفظ وان لم يوضع فيه للزم منه لغوية قيد (وضعاً) ولا نحتاج اليه في اخراج اسماء الاشارة ونحوها، بل هي تخرج بدونه وتدخل في متكرر المعنى لوضوح كثرة المستعمل فيه في المبهمات، فان لفظ (هذا) مثلاً يستعمل في افراد المفرد المذكر المشار اليه وهي كثيرة فوق الاحصاء والعد.

وعلى هذا فيخرج نحو اسماء الاشارة بنفس قوله ((اتحد معناه)) أي المستعمل فيه، لابقيد (وضعاً)، فيكون القيد المزبور في كلامه لغواً زائداً. والمتحصل ان المصنف بين أحد محذورين اما لغوية قوله ((وضعاً)) او بطلان جعله الحقيقة والمجاز من متكرر المعنى.

وبيانه بعبارة واضحة مختصرة انه إن أريد بقوله ((إن اتحد معناه)) وحدة المستعمل فيه فهذا القيد بنفسه يُخرجُ نحو اسماء الاشارة لتعدد المستعمل فيه وعدم وحدته في اسماء الاشارة ونحوها، فيكون قوله ((وضعاً)) المأتي به لأخراج اسماء الاشارة لغواً.

وإن أريد به وحدة الموضوع له فلا مجال حيثُثد لعد الحقيقة والمجاز من متكرر المعنى بل لا بد من عدهما من متحد المعنى لوحدة المعنى الموضوع له فيهما ايضاً.

والجواب عنه كما سيشير اليه المحشي عن قريب هو الاستخدام في ضمير قوله ((إن كثر)) والاستخدام من الطرق البلاغية الذي يذكر في علم البديع، ويراد منه : ان يذكر اللفظ (المرجع) ويراد منه معنى ومن الضمير العائد اليه معنى آخر.

وتوضيح الجواب على نحو الاستخدام : ان المراد من المعنى في قوله ((ان اتحد معناه)) هو وحدة المعنى الموضوع له تحقيقاً، وبذلك يفتقر المصنف الى قيد (وضعاً) لأخراج نحو اسماء الاشارة لاندراجه تحت قوله اتحد معناه، بلحاظ ان المبهمات ايضاً من متحد المعنى على رأي المصنف، غاية الامر ان العلم ذو معنى واحد شخصي، والمبهم ذو معنى كلي واحد، وإلا هو -المبهم- ايضاً معناه الموضوع له واحد فلا بد من اخراجه عن تعريف العلم بقوله ((وضعاً)).

ويراد من ضمير قوله ((وان كثر)) المستتر الراجع الى المعنى - الذي جعلنا المراد منه وحدة الموضوع له - هو المعنى المستعمل فيه، وعليه يكون الحقيقة والمجاز من متكرر المعنى بمعنى تكثر المستعمل فيه، فانهما في

الاستعمال متكرر المعنى، فتقول (اسد) للحيوان المفترس ، وتقول (أسد) للرجل الشجاع.

هذه خلاصة الجواب عن الاشكال المزبور. ويبقى هنا ايراد طرح على هذا الجواب حاصله : ان نتيجة هذا الجواب تعني دخول الحقيقة والمجاز في متحد المعنى مرة نظراً الى وحدة معناه الموضوع له، وفي متكرر المعنى اخرى نظراً الى تعدد معناه المستعمل فيه، وأليس هذا من تداخل بعض الاقسام في البعض الآخر مع ان الاقسام قسيمة لا تجتمع ؟

اجاب بعض المحققين عنه : بان القوم قالوا قيد الحيشة معتبر في جميع الموارد من مثل المقام، وعلى هذا فلا تداخل في الاقسام، باعتبار ان الحقيقة والمجاز من حيث تعدد المستعمل فيه يستحيل ان يكونا من متحد المعنى، كما انهما من حيث وحدة المعنى الموضوع له يستحيل ان يكونا من متكرر المعنى، وبهذا يندفع ما جاء في بعض الحواشي من ان هذا الكلام اعني الاستخدام فاسد فانه خلاف الظاهر اولاً، وثانياً نتيجته ان يدخل الحقيقة والمجاز في قوله (ان اتحد) وايضاً في قوله (وان كثر) كما لا يخفى، انتهى. هذا تمام الكلام في القسم الاول وهو العلم.

القسم الثاني من اقسام متحد المعنى هو الكلّي وهو قسمان لانه متواطٍ مرة ومشكك اخرى وأشار الى الاول بقوله ((وبدونه متواطٍ)) يعني: ان اللفظ المفرد الموضوع ان وحّد معناه وكان غير متشخص وضعاً أي حين لحاظ المعنى الواحد وتصوره فهو متواطٍ لكنه بشرطٍ اِشار اليه بقوله ((ان تساوت)) وهذا يعني ان صدق المعنى الكلّي لا بد ان يكون على افرادة بالسوية كي يكون متواطئاً. هنا ذكروا شيئين :



(الاول) انهم قالوا الصدق في باب التصورات بمعنى الحمل كما انه في باب التصديقات بمعنى الوجود والتحقق. وعلى هذا فاذا حمل الكلي على افراده على السوية أي من غير تفاوت فيما سيذكر فهو كلي متواطئ.

(الثاني) ان المراد من صدق المعنى الكلي هو امكان الصدق لاالصدق بالفعل، وعليه فيمكن ان تكون افراد المتواطئ خارجية كمفهوم الانسان، او ذهنية كمفهوم شريك الباري، او بعضها خارجية وبعضها ذهنية كمفهوم واجب الوجود. و اشار الى الثاني بقوله ((ومشكك ان تفاوتت)) يعني : أن حمل الكلي على افراده إن كان بالتفاوت -باحد اقسامه- بما هو مفهوم مع قطع النظر عن امر خارج عن نفس المفهوم فهو كلي مشكك.

تمعن في قولهم (بما هو مفهوم مع قطع النظر الخ) فانه ليس المراد من التفاوت والتشكيك التفاوت في الوجود بل في الاتصاف بمفهوم اللفظ، بمعنى ان العقل اذا حاول مطابقة المفهوم لكثير وجد بعض الافراد اولى بهذا المفهوم او اقدم او اشد.

وبهذا يندفع توهم التشكيك في مفهوم الانسان من أن صدقه على بعض من افراده قبل الآخر مع انه متواطئ وليس بمشكك، وذلك لان افراد الانسان ليست كذلك فان مطابقة الانسانية على جميعها بالسوية، والتقدم انما حصل في وجودها، وقد عرفت أن ليس المراد بالتفاوت في الوجود.

ثم إن للتشكيك اقساماً ذكر المصنف في المتن قسمين منها :

١= التشكيك بالاولية مثل (الوجود) فانه يصدق على وجود الله تعالى أولاً ومتقدماً على صدقه على الممكن باعتبار ان الباري عز وجل علة والباقي معلول.

٢= التشكيك بالاولوية مثل (النور) فان صدقه على نور الشمس  
اولى من صدقه على نور المصباح.

٣= التشكيك بالزيادة والنقصان، وهذا يختص بالكميات مثل  
الذراع والذراعين.

٤= التشكيك بالشدة والضعف، وهذا يختص بالكيفيات مثل  
الالوان.

هذه الاقسام هي المشهورة للتشكيك وهناك اقسام أخر مذكورة في  
الكتب المفصلة للقوم.

ثم يقول المحشي (ره) : ان غرض الماتن من ذكر قسمين منها إنما هو  
التمثيل لأن التشكيك منحصر فيهما، واليه اشار بقوله ﴿وغيره بقوله  
ان تفاوتت باولية او اولوية مثلاً﴾ فقوله (غرضه) مبتدأ، خبره قوله (إن  
تفاوتت الخ) وقوله (مثلاً) تمييز لقوله إن تفاوتت، ومقول القول هو المذكور  
في المتن حذفه روماً للأختصار، ومعنى العبارة هكذا : ان غرض الماتن من  
قوله المذكور في المتن هو إفادة التفاوت بالقسمين المذكورين من حيث المثالية  
دون القصد الى حصر التفاوت فيهما.

## المحاضرة (١٧)

قال الماتن ﴿وان كثر معناه فان وضع لكلٍ فمشارك والّا فان  
اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والّا فحقيقة ومجاز﴾  
هذا شروع منه في بيان القسم الثاني من تقسيم اللفظ المفرد اعني  
متكرر المعنى، وقبل بيان اقسامه تقف على تفسير المحشي (ره) في  
المقام، حيث انه (ره) فسر الضمير المستتر في قول الماتن ((وان كثر)) بقوله  
﴿أي اللفظ المفرد ان كثر معناه المستعمل فيه﴾ فأرجع ضمير كثر الى  
المعنى بمعنى المستعمل فيه، مع أن مرجع الضمير هو المعنى بمعنى الموضوع  
له، وعلى هذا ففي الضمير استخدام، وفي ذلك اشارة الى الجواب عن  
الاشكال المتقدم الذي كان وارداً على الماتن كما عرفت مفصلاً. ثم ان  
اللفظ الذي كثر معناه المستعمل فيه ينقسم - كما عرفت - الى ثلاثة اقسام:-  
القسم الاول (اللفظ المشترك) ماكان موضوعاً لكل واحدٍ واحدٍ من  
المعاني المتعددة المتكثرة كلاً بوضع على حده، كلفظ (العين) فانه قد وضع  
للمعاني المتعددة فوضع للباصرة بوضع على حده، وللنابغة كذلك وهكذا  
لغيرهما من المعاني فانه قد ذكر له اكثر من عشرين معنى. ولفظ (العجوز)  
قليل له ثمانون معنى.

القسم الثاني (اللفظ المنقول) ماكان موضوعاً لأحد المعاني دون  
غيره، لكنه استعمل في ذلك المعنى الثاني - أي الذي لم يوضع له - واشتهر  
فيه وترك استعماله في المعنى الاول، بحيث يتبادر منه الى الذهن المعنى الثاني  
اذا أطلق مجرداً عن القرائن على ارادة واحد منهما، كلفظ (الصلاة) مثلاً،  
قد وضع اولاً للدعاء في اصل اللغة، ثم نقل في الشرع الاسلامي الى هذه  
الاركان المخصوصة، فلفظ الصلاة وضع لاحد المعاني دون غيره، الا انه

استعمل في هذا المعنى الثاني - الأركان المخصوصة - واشتهر فيه وهجر استعماله في المعنى الأول - الدعاء - فعند الإطلاق يتبادر منه هذا المعنى الثاني المؤلف في الأذهان، على نحو يكون المعنى الأول محتاجاً إلى القرينة عند ارادته.

القسم الثالث (الحقيقة والمجاز) ما كان موضوعاً لأحد المعاني دون غيره، ولكنه استعمل في المعنى الثاني من دون أن يشتهر فيه ولم يهجر استعماله في المعنى الأول، بل تارة يستعمل في الأول وأخرى في الثاني فإن استعمل في الأول أي الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا يفتقر إلى القرينة، وإن استعمل في الثاني كان مجازاً يفتقر إلى القرينة، كلفظ (الأسد) مثلاً الموضوع لأحد المعاني وهو الحيوان المفترس دون غيره من المعاني، لكنه استعمل في المعنى الثاني وهو الرجل الشجاع مثلاً، من دون أن يترك استعماله في المعنى الأول كما لا يخفى.

ثم إن هناك مطلباً يشير إليه المحشي (ره) في مبحث المنقول بقوله ﴿ثم اعلم أن المنقول الخ > واصله : أنه لا بد في المنقول من ناقل ينقل اللفظ من المعنى الأول المسمى بـ (المنقول منه) إلى المعنى الثاني المسمى بـ (المنقول إليه) وهذا الشخص الذي يقوم بعمل النقل يسمى (ناقلًا) وهذا اللفظ يسمى بـ (المنقول)، فاذن: بتحقيق هذه الأمور الأربعة يتحقق الأمر المنقول. والناقل على أقسام :-

١ = تارة يكون من أهل الشرع أي الشارع المقدس وهو الله تعالى والنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) لا المشرعة فانهم من أهل العرف الخاص كالنحوي الذي يمثل به الشارح المحشي (ره). وفي الحقيقة أن الاصطلاح الشرعي أيضاً من العرف الخاص حاله حال النحوي مثلاً، غير

انه لشرافته وللأهتمام بشأن الشرع المقدس جعل قسماً برأسه وذكر منفرداً.

وكيف كان فالمنقول حينئذ يسمى (منقولاً شرعياً) كالصلاة المنقولة من معنى الدعاء الى هذه الاركان المخصوصة.

٢= واخرى يكون من أهل العرف العام، وفي هذا القسم يكون الناقل غير معلوم، فيسمى المنقول حينئذ (منقولاً عرفياً) كالداية فانها في اللغة كانت موضوعة لكل ما يدب ويمشي على الارض، ثم نقلت الى ذوات القوائم الاربعة كالبعال والحمير الخ.

٣= وثالثة يكون من أهل العرف الخاص أي من أهل الاصطلاح الخاص، ويسمى المنقول حينئذ (منقولاً اصطلاحياً) كالعالم النحوي فانه نقل لفظ (الفعل) الذي كان في اصل اللغة موضوعاً للعمل، الى معنى آخر وهو ما استقل في نفسه في الدلالة على المعنى المقترن باحد الازمنة الثلاثة.

والى هذا التفصيل اشار الماتن بقوله ((ينسب الى الناقل)).

ثم نأتي الى توضيح بعض عبارات الحاشية :-

قوله (ره) <ابتداء> أي من غير لحاظ المناسبة بين المعاني في المشترك اللفظي كما تلحظ في المنقول، بناءً على هذا التفسير سوف يخرج اللفظ المنقول بقوله (<ابتداء>) من تعريف اللفظ المشترك. وهنا تفسيران آخران لقوله (ابتداء) هما :

التفسير الاول : المراد منه ان الوضع غير تدريجي.

التفسير الثاني : وهو الذي ذكره الشيخ المظفر (ره) وغيره من ان المراد به عدم السبق في وضع اللفظ لبعضها على وضعه للآخر.

إلآانه ذكر بعض المحققين في حاشيته على المقام ما حاصله : ان هذين التعبيرين وإن أخذنا في كلمات المناطقة الآ انهما لا يحملان معنى محصلاً، وذلك لأن الوضع لما كان متعددأ في اللفظ المشترك فمع تعدده لا محالة يكون تدريجياً، وكذلك لما كان متعددأ يكون وضع احد المعاني مسبقأ لغيره لا محالة ايضأ، فلا يمكن مثلاً ان نقول بان لفظ العين وضع لاكثر من عشرين معنى دفعة واحدة. فالتفسير الصحيح هو الذي ذكرناه اولأ (أي عدم ملاحظة المناسبة بين المعاني).

قوله (ره) <للذات> أي لفظ العين موضوع للذات مثل النفس التي تأتي بمعنى الذات.

قوله (ره) <فلا محالة> بناءً على الشق الثاني أي مالم يكن اللفظ موضوعأ لكل واحد من المعاني بوضع على حده، سوف يحصل عندنا قسمان :

الاول : ألآ يكون اللفظ موضوعأ لشيء من المعاني اصلاً.

الثاني : ان يكون موضوعأ لواحد دون غيره.

وبما ان القسم الاول غير صحيح لانه خارج عن محل بحثنا وهو اللفظ الموضوع، فان اللفظ المهمل ليس من محل بحثنا في شيء، فمن اجل ذلك انحصر الامر في القسم الثاني أي ماكان اللفظ موضوعأ لواحد دون غيره، لذا قال المحشي (<فلا محالة يكون اللفظ موضوعأ لواحد من المعاني>).

## المحاضرة (١٨)

قال الماتن ﴿المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين

فجزئي والا فكلي﴾

الكلام في مبحث المفهوم، ويقع البحث فيه ضمن نقاط خمس :  
النقطة الاولى: في تفسير المحشي (ره) المفهوم بانه (>ماحصل عند العقل<).

النقطة الثانية : في قوله (ره) (>اعلم ان مااستفيد من اللفظ<).

النقطة الثالثة : في قول الماتن ((فرض صدقه على كثيرين)).

النقطة الرابعة : ماالمراد من كلمة (الفرض) الواردة في تعريف الماتن للكلي والجزئي.

النقطة الخامسة : في بيان اقسام الكلي.

أما النقطة الاولى – ففي تفسير المحشي المفهوم بانه ماحصل عند العقل. غرضه (ره) بذلك ان المراد بالمفهوم هو ما من شأنه الحصول في الذهن بادراك العقل بواسطة الآلات او بدونها.

وعلى هذا فلا يرد على الماتن في المقام :

اولاً:النقض بالمفاهيم قبل حصولها في الذهن نظراً الى انها متصفة بالكلية والجزئية عندهم بلاريب، مع انها قبل تصورهما وادراكها غير حاصلة عند العقل.

والسر في عدم الايراد هو ان المراد هو الحصول الشأني دون الفعلي، ولا خفاء ان كل مفهوم له شأنية ذلك.

ثانياً : خروج الجزئيات الخارجية عن المفهوم على اساس انها غير  
حاصلة في العقل بالذات، فانها في الابتداء تحصل في الآلات دون الذهن.  
ووجه عدم الايراد ان المراد أعم من حصول المفهوم في الذهن  
بإدراكه العقل بالذات وبنفسه كالكليات او بواسطة الآلات من الحواس  
الظاهرة والباطنة كما في الجزئيات.

والحاصل : ان شيئاً من هذين الايرادين غير تام في المقام.  
ثم ان جمعاً من المناطق فسروا المفهوم بـ(ماحصل في العقل)، الا  
ان التعبير بعند العقل أولى وأنسب. والنكتة في ذلك : ان التعبير بـ(عند  
العقل) شامل للكلي والجزئي على اساس ان الحصول عند العقل -كما  
عرفت- أعم من أن يكون بلا واسطة كالكليات ومع الواسطة كالجزئيات.  
وعليه فكلا القسمين (الكلي والجزئي) يندرجان في المقسم (المفهوم)  
بلحاظ عمومته، وهذا بخلاف التعبير بـ(في العقل) فانه مشعر باختصاص  
المقسم بالكليات ولا يشمل الجزئيات، وعليه فلا يندرج جميع الاقسام في  
المقسم.

فاذن :تعبير المحشي (ره) في تفسير المفهوم اولى من تعبير غيره.  
واما النقطة الثانية - ففي قوله (>إعلم ان مااستفيد من اللفظ  
الخ<).

وغرضه (ره) من هذه العبارة بيان ان المصطلحات الثلاثة (المفهوم -  
المعنى - المدلول) بحسب الذات متحدة، فعند اضافتها الى اللفظ الجميع  
عبارة عن شيء واحد وهو ما استفيد من اللفظ، ولكن الفرق بينها  
بالاعتبار وليس الفرق جوهرياً، فان مااستفيد من اللفظ باعتبار انه فهم منه



يسمى مفهوماً وباعتبار انه قصد منه يسمى معنىً وباعتبار ان اللفظ دال عليه يسمى مدلولاً.

وأما النقطة الثالثة – ففي قول الماتن ((ان امتنع فرض صدقه الخ)). هذه العبارة منه بيان تعريف الجزئي والكلّي، أي ان المفهوم ان امتنع عند العقل جواز صدقه بما هو مفهوم معين خاص على افراد كثيرة متعددة عندما لاحظته فهو جزئي حقيقي مثل زيد، وأما اذا لم يجد العقل مانعاً من صدقه على كثرة عندما يلاحظه بما انه مفهوم معين ومعنى خاص فهو كلي مثل الانسان.

ثم اذكر في المقام شيئين :

(الاول) لمَ قدّم المصنف تعريف الجزئي ؟ انما قدمه دفعاً لتوهم وقع لبعضهم حاصله : انه يلزم في الكلّي صدقه على الافراد فعلاً، وعليه فالكلّي الذي ليست له افراد بالفعل لا يسمى كلياً.

فدفعه بان الكلّي مقابل الجزئي، وحيث ان المناط والمعيّار في الجزئية عدم إمكان الصدق على كثيرين لاعدم الفعلية فمقابلته الكلّي كذلك، فالمناط فيه امكان الصدق لافعليته.

(الثاني) ان مرادهم من الجزئي في المقام هو الجزئي الحقيقي لا الاضافي، واوضح قرينة على ذلك مقابله للكلّي، فان الجزئي الاضافي-كما سيأتي- قد يكون كلياً فلا وجه لمقابلته الكلّي، فالمراد انما هو الحقيقي منه، والمنطقي في كل مورد اذا اطلق الجزئي فمراده الحقيقي منه.

واما النقطة الرابعة – ففي بيان المراد من كلمة الفرض الواردة في تعريف الماتن للكلّي والجزئي.

الفرض يأتي (١) تارةً بمعنى تجويز العقل (٢) واخرى بمعنى التقدير المستفاد من ادوات الشرط والتعليق. ذكر المحشي (ره) ان المراد بالفرض في المقام هو المعنى الاول يعني أن المفهوم إن كان تجويز صدقه على افراد كثيرة ممتنعاً عقلاً فهو الجزئي وإلا فهو الكلي، فالقضية ترتبط بالعقل، فالعقل تارةً لا يجوز صدق المفهوم على افراد كثيرة فهو الجزئي واخرى يجوز ذلك فهو الكلي.

وليس المراد من الفرض المعنى الثاني وذلك لانه من الواضح انه لا مانع عقلاً تقدير صدق الجزئي على الكثرة بأن يقال ان مفهوم زيد يصدق على كثيرين لو كان كلياً كمفهوم الانسان مثلاً، فحكم الصدق على كثيرين على تقدير كلية المفهوم وسعته، غاية الامر انه محال ومن القديم ثبت ان فرض المحال ليس بمحال.

نظير ان العقل لا يجوز تعدد الآلهة في العالم، إلا انه يجوز فرضه وتقديره، ألا ترى أن خالق العقل قد جوز هذا الفرض حيث قال (لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا).

وبالجملة : ان الفرض لو كان بمعنى التقدير والتعليق المقصود من ادوات الشرط لم يكن هناك مانع من صدق الجزئي على افراد كثيرة، الا ان المراد هو المعنى الاول (تجويز العقل) وهو ان يدرك العقل الصحة والامكان، ومن الضروري ان العقل يدرك عدم صحة حمل الجزئي وصدقه بما هو مفهوم جزئي محتف بعوارض خاصة لا توجد في غيره على افراد كثيرة بل يخصه بما هو واجد لها.

وبهذه البيانات يظهر وجه اندفاع مالوثوهم من أن تعريف الجزئي  
يعني صدقه على كثرة اذ لامانع من فرض صدقه على كثيرين وان كان ذلك  
محالاً خارجاً لان الفرض المحال ليس بمحال.

## المحاضرة (١٩)

قال الماتن ﴿امتنعت افراده او امكنت ولم توجد او وجد الواحد فقط مع امكان الغير او امتناعه او الكثير مع التناهي او عدمه﴾

كان الكلام في مبحث المفهوم وقد عرفت ان البحث فيه ضمن نقاط خمس تقدم الكلام في اربعة منها، اما الآن فالكلام في النقطة الخامسة في بيان اقسام الكلي : فقد قسم الماتن اولاً الكلي الى قسمين :

القسم الاول (ممتنع الافراد) مثل مفهوم شريك الباري فانه كلي قابل لذاته أن يصدق على افراد كثيرة، وإن كانت أفراد ممتنع التحقق في الخارج، على اساس ان الذي في الخارج اما الباري سبحانه وتعالى واما مخلوقه، فليس هناك فرد ثالث كي يتصور فيه انه شريك للباري عز اسمه. نعم في الذهن له وجود، والذهن يتصوره اذ لو لم يكن له وجود في الذهن ايضاً لما صح الحكم عليه والحال انا نحكم عليه فنقول (شريك الباري ممتنع الوجود).

القسم الثاني (ممكن الافراد) وهذا بدوره ينقسم الى خمس :  
اولاً : مالم يوجد له فرد واحد في الخارج، مثل مفهوم (العنقاء) بفتح العين، فانه مفهوم كلي يقبل الصدق على افراد كثيرة، غير انه لم يوجد له مصداق في الخارج، فانه طائر معروف الاسم مجهول الجسم كما قال في الصحاح، وذكر في حياة الحيوان : طائر غريب يبيض بيضاً، قيل انما سميت به لأن في عنقها بياضاً كالطوق.

وقالوا ان ثلاثة اشياء لها اسم ولا رسم لها : ١ = الكيمياء ٢ =  
الصديق الحقيقي ٣ = العنقاء. وقد سئل بعض الحكماء فقل له مالصديق ؟  
قال هو بعض اسماء العنقاء.

ثانياً : ما وجد الواحد منها مع امكان الغير، مثل مفهوم (الشمس)  
وهو كوكب دري نهارى ينعدم الليل بظهوره فهو مفهوم كلي قابل للصدق  
على كثيرين وان لم يوجد من افراده إلا فرد واحد مع امكان غيره ايضاً  
كما جاء في الحديث (ان ما وراء هذه الشمس اربعين شمساً).

ثالثاً : ما وجد الواحد منها مع امتناع الغير، مثل مفهوم (واجب  
الوجود) وهو ذات لها وجوب الوجود بالذات فهو مفهوم كلي الا انه  
منحصر في الخارج بفرد واحد ويمتنع وجود فرد آخر له، أي ان هذا المفهوم  
بنفسه مع قطع النظر عن غيره ليس فيه تعيين واختصاص بفرد واحد، إلا ان  
دليل التوحيد قد أثبت إمتناع واجبين بالذات فضلاً عن ازيد منهما كما هو  
مبرهن في محله.

رابعاً : ما وجدت له افراد كثيرة متناهية، مثل مفهوم (الكوكب  
السيار) وهو جسم كروي متحرك، فهو مفهوم قابل للصدق على كثيرين،  
وهذه الافراد الكثيرة متناهية وهي -على مذهب القدماء - سبعة (القمر  
والعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشتري والزحل) وعلى مذهب  
التأخرين عشرة باضافة ثلاثة عليها وهي (أورانوس ونبتون وفلكان).

ثم ان مثال المحشي (ره) ب (الكواكب السبع السيارة) انما هو مثال  
للافراد المتناهية لمفهوم الكوكب دون الكلي نفسه، كما نبه المصنف على  
ذلك في شرح الرسالة الشمسية، فما في بعض الحواشي - من ان تمثيل

المحشي غلط على اساس ان الكواكب السبع السيارة جزئية وليست بأمر كلي - غير تام.

ونفس هذا الكلام يجري في مثاله (ره) الآتي في القسم الخامس.  
خامساً : ما وجدت له افراد كثيرة مع عدم التناهي، مثل مفهوم (معلوم الباري) وهو كل ماتبين وانكشف للباري جل شأنه، فهو مفهوم كلي ينطبق على كل ما انكشف له تعالى مع انه غير متناه على ماسلكه الحكماء من بقاء الفيض ببقاء مفيضه الذي لا بدء له ولا ختام.  
ثم انه يبقى في المقام اشكال مشهور وارد على الماتن اشار اليه المحشي بتفسيره له في المقام، حيث فسر (ره) قول الماتن ((امكنت)) بقوله ﴿أي لم يمتنع افراده في الخارج﴾ وتفسيره هذا إشارة الى دفع ذلك الاشكال.

ويتضح الاشكال ببيان مطالب ثلاثة :

المطلب الاول : انه اذا قيل (الانسان عالم او جاهل) فقد قالوا ان الانسان يطلق عليه (المقسم) وكل واحد من العالم والجاهل (قسم)، وذكروا انه (لا يصح جعل قسم الشيء قسماً له) كذلك (لا يصح جعل قسيم الشيء قسماً منه)، فلا يصح ان تجعل العالم الذي هو قسم من الانسان قسماً له، كذلك لا يصح ان تجعل العالم الذي هو قسيم للجاهل قسماً منه.

المطلب الثاني : ان العطف لو كان ب ( او التنويعية ) فدائماً يقتضي ان تكون بين المعطوف والمعطوف عليه مباينة كما في قول القائل (جاء زيد او عمرو) فهنا بين زيد وعمرو مباينة كلية .

المطلب الثالث : ان الامكان له معانٍ كثيرة الا ان المقصود منها في المقام هو الامكان العام والامكان الخاص وشرح هذين المصطلحين يأتي تفصيلاً ان شاء الله تعالى في مبحث القضايا، الا اننا نشرحهما اجمالاً فنقول:

ان معنى (الامكان العام) هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للقضية فاذا قيل (زيد كاتب بالامكان العام) فمعناه ان عدم الكتابة ليس بضروري لزيد، فلاحظ اننا بالامكان العام قد سلبنا الضرورة عن الجانب المخالف للقضية وهو (عدم الكتابة) اما الجانب الموافق (اعني الكتابة) فمحتمل للوجهين، فيحتمل ان تكون الكتابة ضرورية لزيد فتسمى القضية حينئذ بالضرورية أي الواجبة، ويحتمل ألا تكون ضرورية كما أن عدمها لم يكن ضرورياً، وهذا هو معنى الامكان الخاص.

ف (الامكان الخاص) معناه سلب الضرورة عن كلا الجانبين الموافق والمخالف، فلو قيل (زيد كاتب بالامكان الخاص) فمعناه ان الكتابة وعدمها كليهما غير ضروريتين لزيد.

فيمكن ان نستنتج ان الامكان العام في القضايا الموجبة يشمل الواجب والامكان الخاص. ثم نتقل الى القضايا السالبة فلو قيل (زيد ليس بكاتب بالامكان العام) فمعناه ان الكتابة ليست ضرورية لزيد، اما الجانب الموافق المذكور في القضية - وهو عدم الكتابة - فيحتمل ان يكون في الواقع ضرورياً أي ان عدم الكتابة واجب لزيد، ونتيجة ذلك ان الكتابة ممتنعة لزيد، فالقضية في هذه الصورة تسمى بـ (الممتنعة)، ويحتمل الا يكون عدمها ضرورياً، فكما ان الكتابة ليست ضرورية كذلك عدمها، وهذا معنى الامكان الخاص.

اذن : الامكان العام في القضايا السالبة يشمل الامتناع والامكان الخاص. والنتيجة في نهاية المطاف : ان الامكان العام مقسم لهذه الاقسام الثلاثة : ١= الواجب ٢= الامتناع ٣= الامكان الخاص.

اذا عرفت هذه المطالب نأتي الى الأشكال الواردة على قول الماتن ((امكنت)) وحاصله : انه ما المراد من الامكان في قوله ((أمكنت)) هل الامكان العام او الخاص، فان اراد الماتن منه الامكان العام لزم جعله قسم الشيء قسماً له، وذلك لان ممتنع الافراد - أي الامتناع - قسم من الامكان العام، في حين ان الماتن جعله في العبارة قسماً له باعتبار انه ذكر اولاً الامتناع بقوله ((امتنعت افراده)) ثم ذكر الامكان العام بقوله ((امكنت)) وعطفه عليه بـ (او)، وقد عرفت في المطلب الثاني ان العطف بـ (او) يقتضي المباينة بين المعطوف وهو الامكان العام وبين المعطوف عليه وهو الامتناع، فيلزم جعل قسم الشيء وهو الامتناع قسماً ومبايناً له وهو الامكان العام وجعل قسم الشيء قسماً له باطل كما عرفت في المطلب الاول.

وان اراد من الامكان الامكان الخاص لزم جعله قسيم الشيء قسماً منه، وذلك لان الواجب قسيم للامكان الخاص، مع انه جعل المصنف الامكان الخاص في قوله ((امكنت)) مقسماً لكليات من جملتها واجب الوجود بالذات، فجعل قسيم الشيء وهو الواجب قسماً منه وهو الامكان الخاص، وجعل قسيم الشيء قسماً منه باطل ايضاً.

والخلاصة : ان الماتن بين محذورين إما جعل قسم الشيء قسماً له ان اراد من الأمكان الأمكان العام، وإما جعل قسيم الشيء قسماً منه ان اراد منه الامكان الخاص.



وقد اجاب المحشي (ره) عن هذا الاشكال بتفسيره (>أي لم يتمتع افراده<) وحاصله : انه ليس المراد من الامكان في (امكنت) خصوص الامكان العام، وكذلك ليس المراد منه الامكان الخاص بخصوصه، بل المراد من الامكان هو مالم يتمتع افراده بحيث ان الماتن لو كان يقول (امتنعت افراده او لم تمتنع) لما كان يرد عليه ذلك الأشكال، وهذا المفهوم – أي مفهوم مالم يتمتع افراده – شامل للواجب باعتبار ان افراده غير ممتنعة في الخارج، غاية الامر انه وجد له فرد واحد ويستحيل تحقق فرد اخر، وكذلك شامل للأمكنان الخاص مثل الإنسان والبقر وغيرهما مما لم يتمتع افراده في الخارج، ومن اجل ذلك ذكر المحشي (ره) ان مالم يتمتع افراده يشمل الواجب والامكان الخاص معاً، ولا يشمل الامتناع فيندفع الاشكال بحذافيره.

## المحاضرة (٢٠)

قال الماتن ﴿الكليان ان تفارقا كلياً من الجانبين فمتباينان

والا فان تصادقا كلياً من الجانبين فمتساويان الخ﴾

الكلام في مبحث النسب الرابع ويقع البحث فيه عن مطالب ثلاثة :

المطلب الاول : في بيان هذه النسب الرابع وبيان الوجه في ذلك.

المطلب الثاني : في بيان المرجع لكل نسبة من تلك النسب الرابع.

المطلب الثالث : في بيان النسبة بين تقيضي الكليين.

اما الاول - فينبغي التكلم فيه عن نقاط ثلاثة :

(النقطة الاولى) في تفسير المحشي (ره) قول الماتن ((الكليان)) بقوله

﴿أي كل كليين﴾ وتفسيره هذا اشارة منه الى ان الالف واللام في

(الكليان) للاستغراق والعموم، وعليه فتدخل تحت هذا العنوان جميع

الكليات.

غاية الامر انه أستشكل بالكليات الفرضية التي ليست لها افراد في

نفس الامر والواقع نحو الاشياء واللاممكن - بالامكان العام - فانه ليس

بينهما التباين باعتبار ان بين تقيضيها التساوي، وليس التساوي لعدم

صدقهما على شيء حتى يقال : كلما صدق عليه هذا صدق عليه ذلك،

وليس العموم المطلق او من وجه وهو واضح. فاذن عمومية القاعدة المنطقية

(كل كليين الخ) تتنافى مع الكليات الفرضية.

إلا أنهم اجابوا عن هذا الاشكال بان غرض المنطقة انما هو بيان

ضابطة للكليات التي تكون مورد نظر المنطقي ألا وهي الكليات التي لها

افراد، فلا تعلق بالكليات الفرضية غرض للمنطقي فهي خارجة عن

العنوان تخصصاً. وعليه فالقاعدة المنطقية عامة ولا تنخدش بالكليات  
الفرضية. ثم ان الوجه في تخصيص المصنف بحث النسب الاربع بالكليين هو  
ان النسب الاربع لا تجري الا بين الكليين، واما الكلي والجزئي فلا يكون  
بينهما الا التباين اذالم يكن الجزئي من افراد الكلي - مثل زيد بالنسبة الى  
الفرس - او العموم المطلق اذا كان من افراد - مثل زيد بالنسبة الى  
الانسان - واما الجزئيان فلا يكونان الا متباينين مطلقاً سواء أكانا مندرجين  
تحت كلي ام لا. ومن هنا سوف تلاحظ ان هذه النسب انما تتصور باكملها  
بين الكليين، واما بين الجزئيين فالنسبة المتصورة واحدة وبين الجزئي والكلي  
فائتان، لذا قال (ره) ﴿كل كليين الخ﴾. ومن هذا البيان ينقدح سبب  
جعل المصنف مبحث النسب بين الكليين دون مطلق المفهومين حيث قال  
(والكليان)) ولم يقل (المفهومان) وذلك لان مطلق المفهوم يشمل الكلي  
والجزئي والجزئيين، وقد عرفت ان النسب الاربع لا تتصور بأجمعها الا بين  
الكليين.

(النقطة الثانية) في قوله (ره) ﴿لا بد من ان يتحقق بينهما إحدى  
النسب الاربع﴾ قوله هذا دفع لتوهم وارد في المقام حاصله : ان هناك  
لديكم مصطلح التباين الجزئي كما سيأتي، فهي نسبة خامسة من النسب،  
وعليه فحصر النسب في تلك الاربع غير صحيح.

وحاصل ما أجاب به المحشي (ره) : ان المباينة الجزئية من حيث هي  
لم تكن متحققة بين كليين، ومن حيث الوجود والتحقق فهي إما داخلية في  
العموم من وجه، وإما في التباين الكلي، وعلى هذا فالنسبة بين كليين لا تخلو  
من إحدى تلك الاربع فحسب ولا خامسة في البين.

(النقطة الثالثة) بيان الوجه في انه لابد ان يتحقق بين الكلين احدى

النسب الاربع.

بين المحشي (ره) ذلك بقوله ﴿وذلك لانهما اما ان لا يصدق

الح﴾ واصل ما افاده (ره) : ان الكلين المتغايرين بحسب المفهوم اما ان لا يصدق شيء منهما على شيء من افراد الآخر او يصدق.

فعلى الاول هما متباينان كالانسان والحجر فانه لا يقال على شيء

من افراد الانسان انه حجر كما لا يقال على شيء من افراد الحجر انه انسان.

وعلى الثاني اما ان لا يكون بينهما صدق كلي من جانب اصلاً او

يكون، فعلى الاول هما العموم والخصوص من وجه كالحيوان والابيض، فان بينهما لا يوجد صدق كلي وانما الموجود الصدق الجزئي.

وعلى الثاني - ما اذا كان بينهما الصدق الكلي - فاما ان يكون هذا

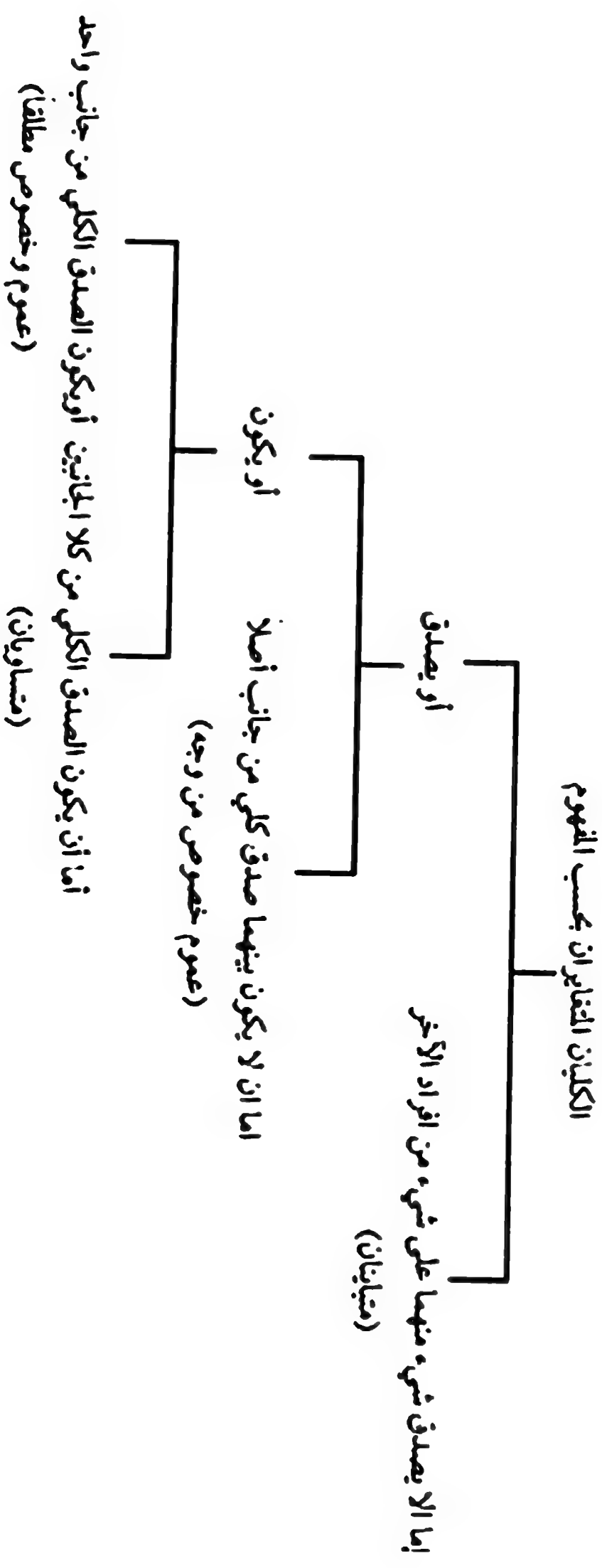
الصدق الكلي من كلا الجانبين او من جانب واحد، فعلى الاول هما

المتساويان كالانسان والناطق، وعلى الثاني فهما العموم والخصوص مطلقاً

كالحيوان والانسان.

لاحظ المخطط التالي:

الكليان المتفايران بحسب المفهوم



واما المطلب الثاني - في بيان المرجع لهذه النسب الاربعة.  
يُن المحشي (ره) مرجع كل نسبة من هذه النسب الاربعة بحسب الكم  
والكيف ولم يتعرض الى بيان المرجع بحسب الجهة، ونحن أيضاً تبعاً  
للمحشي نصرف النظر عن بيانه بحسب الجهة.

١= أن مرجع التساوي الى موجبتين كليتين نحو :

كل انسان ضاحك (موجبة كلية)

وكل ضاحك انسان (كذلك)

٢= ومرجع التباين الى سالتين كليتين نحو :

لاشيء من الانسان بشجر (سالبة كلية)

ولا شيء من الشجر بانسان (كذلك)

٣= ومرجع العموم والخصوص مطلقاً الى موجبة كلية موضوعها

الأخص ومحمولها الأعم، وسالبة جزئية موضوعها الأعم ومحمولها الأخص  
نحو:

كل انسان حيوان (موجبة كلية موضوعها الأخص ومحمولها الأعم)

وبعض الحيوان ليس بإنسان (سالبة جزئية موضوعها الأعم

ومحمولها الأخص)

٤= ومرجع العموم والخصوص من وجه الى موجبة جزئية وسالتين

جزئيتين نحو : بعض الحيوان ابيض (موجبة جزئية)

بعض الحيوان ليس بابيض (سالبة جزئية)

بعض الأبيض ليس بحيوان (سالبة جزئية)

وفي الختام اشير الى نكتتين :

الاولى : انه قد اتضح من بيان مرجع العموم والخصوص من وجه ان المراد من كلمة (بعض) في كل جملة غير المراد منها في الاخرى، وهذا من تعدد الموضوع خارجاً وواقعاً بخلاف ما اذا جعلوا مرجع العموم من وجه الى موجبتين جزئيتين وسالبة جزئية - كما قيل - فيكون الموضوع حيثئذ في الموجبتين واحداً واقعاً ومتعددأ عنواناً، ففي العنوان تراه متعددأ لكن في الواقع واحد، فليس هناك إلا قضية واحدة موجبة لاقضيتين موجبتين ألا ترى أنك اذا قلت ((بعض الحيوان ابيض)) فالمراد من (بعض الحيوان) هو فرد من افراد الحيوان كالفرس الابيض مثلاً، كما ان المراد هو نفس ذلك المعنى - أي فرد من الحيوان - عندما تقول ((بعض الابيض حيوان)).

ومن الواضح انه لا يصح لك ان تقول ((بعض الابيض حيوان)) اذا أردت ببعض الابيض فرداً من غير افراد الحيوان، ولعل هذا هو السبب في جعلهم مرجع العموم من وجه الى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين دون سالبة جزئية وموجبتين جزئيتين.

ومن هذا البيان تعرف انه لا يصح كون مرجع العموم المطلق الى سالبة جزئية وموجبتين جزئيتين ايضاً على اساس أنك اذا قلت ((بعض الحيوان انسان)) فالمراد بالموضوع هو فرد من الانسان كما ان المراد هو ذلك ايضاً عندما تقول ((بعض الانسان حيوان))، فلم يكن الموضوع الا واحداً واقعاً متعددأ بالعنوان ففرد من الأنسان كزيد - مثلاً - هو الانسان وهو الحيوان.

وهذا بخلاف ما اذا جعل مرجعه الى موجبة كلية نحو ((كل انسان حيوان)) وسالبة جزئية نحو ((بعض الحيوان ليس بانسان)) لوضوح ان المراد بالموضوع في كل قضية مالا ربط له بالآخر.

النكته الثانية : ان كلامهم في بيان حصر النسب في الأربع واضح الدلالة على ان لحاظ النسبة انما يكون بحسب المصداق دون المفهوم، ومعنى ذلك أن أمرين متغايرين مفهوماً لا تخلو النسبة بينهما باعتبار اجتماعهما في الصديق الخارجي وعدمه عن احدي النسب الأربع.

وعلى هذا فلا ينبغي الريب في ان المراد من الحمل - الذي معناه الصديق في باب التصورات - هو الحمل الشائع الصناعي، فكل كليين يحمل أحدهما على الآخر حملاً كلياً بالحمل الاولي الذاتي خارج عن مقسم النسب الاربع. والنكته في ذلك انه ليس هناك إلا كلي واحد وانما الفرق بالاعتبار والمغايرة في اللفظ فحسب كالمترادفين فحكم الانسان مع الحيوان الناطق هو حكم الانسان مع البشر في تعدد اللفظ ووحدة المعنى، ولا يعقل تصور النسبة بين المفهوم ونفسه.

والى هذه النكته قد اشار العلامة المظفر (ره) في مجموع كلماته في هذا الموضوع، لذلك رأيت أنا في النقطة الثالثة من المطلب الاول عبرنا (الكليان المتغايران مفهوماً الخ).



## المحاضرة (٢١)

قال الماتن ﴿ونقيضاهما كذلك او من جانب واحد فأعم وأخص مطلقاً ونقيضاهما بالعكس﴾

كان الكلام في مبحث النسب الرابع وقد عرفت ان البحث في ضمن مطالب ثلاثة تقدم الكلام في اثنين منها، أما الآن فالكلام في المطلب الثالث من تلك المطالب الثلاثة، وهو معقود في بيان النسبة بين نقيضي العينين أي الكلين. ذكروا في المقام اربعة قوانين تعرض اليها الماتن في المتن: القانون الاول: ﴿نقيضا المتساويين متساويان ايضاً﴾ واليه أشار في المتن بقوله ((ونقيضاهما كذلك)).

معناه : انه كلما صدق عليه احد النقيضين صدق عليه النقيض الآخر، فلو صدق اللانسان على مورد - كالشجر مثلاً - صدق عليه اللاناطق ايضاً، فثبت ان اللانسان يساوي اللاناطق.

ثم اننا نريد اثبات هذا المدعى، وقد اثبت المحشي (ره) بدليل الخلف الاتي ذكره إن شاء الله تعالى في آخر باب القياس، وحاصله :

انه لو صدق على مورد احد النقيضين بدون النقيض الآخر، فلا بد أن يصدق ذلك الأحد مع عين الآخر، ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين اللازم من عدم صدق عين الآخر بعد عدم صدق نقيضه باعتبار اننا فرضنا أن في هذا المورد صدق احد النقيضين بدون النقيض الآخر، فلو أن عين الآخر أيضاً لم يصدق في هذا المورد فمعناه ان هذا المورد خلا من عين الآخر ومن نقيضه، والعين مع النقيض نقيضان، فاستلزم ارتفاع النقيضين وهو محال، فلا محالة يصدق في هذا المورد احد النقيضين مع عين الآخر.

فمثلاً : لو صدق اللانسان على الشجر بدون اللاناطق لصدق اللانسان مع عين الآخر وهو الناطق لاستحالة ارتفاع النقيضين اللازم من عدم صدق الناطق بعد عدم صدق اللاناطق، فلا بد ان يصدق في مورد الشجر اللانسان مع الناطق.

وعندما صدق اللانسان مع الناطق، فيلزم ألا يصدق في ذلك المورد الانسان مع الناطق، باعتبار ان الانسان لو صدق أيضاً لزم اجتماع النقيضين وهما (الأنسان واللانسان) واجتماع النقيضين أيضاً محال، ففي آخر المطاف لابد ان يصدق الناطق في مورد بدون الأنسان، وصدق الناطق بدون الانسان يرفع التساوي بين العينين أي بين الأنسان والناطق، فهل هذا إلا خلاف الفرض ؟

وعندئذ نأتي ونقول انه لو صدق احد النقيضين على مورد بدون النقيض الآخر للزم خلاف الفرض أي للزم رفع التساوي المفروض بين العينين، واللازم باطل فالملزوم - لو صدق أحد النقيضين بدون النقيض الآخر - مثل اللازم باطل ايضاً، فيثبت تقيضه وهو كل مورد صدق عليه احد النقيضين صدق عليه النقيض الآخر، فمثلاً كل مورد كالشجر اذا صدق عليه احد النقيضين - اللانسان - صدق عليه النقيض الآخر - اللاناطق - أيضاً.

فثبت ان اللانسان يساوي اللاناطق وهذا هو المطلوب.

القانون الثاني ﴿نقيضاً الأعم والأخص مطلقاً ايضاً عموم وخصوص مطلقاً ولكن بعكس العينين﴾ أي تقيض الأعم أخص، وتقيض الأخص أعم.

والمناطقة لديهم في هذا القانون مدعيان أشار المحشي الى كليهما:

المدعى الاول : كل مورد صدق عليه تقيض الأعم صدق عليه تقيض الأخص.

المدعى الثاني : ليس كلما صدق عليه تقيض الأخص صدق عليه تقيض الأعم.

توضيح الدعويين بمثال وهو الحيوان والإنسان - مثلاً - فان بين العينين عموماً وخصوصاً مطلقاً، حيث ان الحيوان أعم والإنسان أخص، وتقيض الحيوان اللاحيوان وتقيض الإنسان اللاإنسان، وقد ذكروا أن بين تقيضيهما ايضاً عموماً وخصوصاً مطلقاً ولكن بعكس العينين أي أن العين (الحيوان) كان أعم، تقيضه اللاحيوان يصير أخص، والعين (الإنسان) كان أخص، تقيضه اللاإنسان يصير أعم.

فهنا اللاحيوان أخص واللاإنسان أعم، وقد عرفت في البحث السابق ان مرجع العموم والخصوص المطلق الى قضيتين :

الاولى : موجبة كلية موضوعها الأخص ومحمولها الأعم.

الثانية : سالبة جزئية موضوعها الأعم ومحمولها الأخص.

نأتي الى (القضية الاولى) نقول كلما صدق الأخص (تقيض الأعم - اللاحيوان) صدق الأعم (تقيض الأخص - اللاإنسان) أي كل مورد كالشجر مثلاً صدق عليه تقيض الأعم وهو اللاحيوان صدق عليه تقيض الأخص وهو اللاإنسان، فيقال الشجر لحيوان ولاإنسان.

نأتي الى القضية الثانية نقول ليس كلما صدق عليه الأعم (تقيض الأخص - اللاإنسان) صدق عليه الأخص (تقيض الأعم - اللاحيوان).

أي ليس في كل موردٍ كالفرس مثلاً اذا صدق عليه نقيض الأخص  
(اللانسان) صدق عليه نقيض الأعم (اللاحيوان) بل يصدق على الفرس  
انه حيوان.

والحاصل : هذان مدعيان نريد ان نثبت كل واحدٍ منهما بالدليل .  
اثبات المدعى الأول : ﴿كل موردٍ صدق عليه نقيض الأعم صدق  
عليه نقيض الأخص﴾ أي الموجبة الكلية.

أفاد المحشي (ره) في إثباته ما حاصله : انه لو صدق نقيض الأعم -  
اللاحيوان - على مورد كالشجر مثلاً بدون نقيض الأخص - اللانسان -  
فلا بد ان يصدق نقيض الأعم مع عين الأخص (أي الانسان) حتى لا يلزم  
ارتفاع النقيضين وهما الانسان واللائسان، باعتبار ان في هذا المورد -  
الشجر - صدق اللاحيوان بدون اللانسان، فلو قلنا ان الانسان ايضاً غير  
صادق فيه فمعناه ان مورد الشجر لا (الانسان) ولا (اللانسان) صادق فيه  
وهذا هو ارتفاع النقيضين، وبما انه محال فلا بد ان يصدق اللاحيوان على  
الشجر مع الانسان.

وعندما صدق الانسان مع اللاحيوان فيلزم ان يصدق الأنسان بدون  
عين الأعم أي بدون الحيوان كي لا يلزم اجتماع النقيضين وهما الحيوان  
واللاحيوان، وبما ان اجتماع النقيضين محال فلا محالة ان يصدق في هذا  
المورد الأنسان بدون الحيوان أي صدق عين الأخص بدون عين الأعم،  
وهذا خلاف المفروض، فان المفروض المسلم الصدق ان كل مورد صدق  
عليه الانسان صدق عليه الحيوان.

وعندئذٍ نأتي ونقول: انه لو صدق نقيض الأعم بدون نقيض  
الأخص لزم خلف الفرض أي لزم صدق عين الأخص في موردٍ بدون عين

الأعم، واللازم باطل فالملزوم - لو صدق تقيض الأعم بدون تقيض الأخص - مثله في البطلان، فيثبت تقيضه وهو انه في كل مورد صدق عليه تقيض الأعم صدق عليه تقيض الأخص، فمثلاً كل مورد كالشجر مثلاً اذا صدق عليه تقيض الأعم - اللاحيوان - صدق عليه تقيض الأخص - اللاانسان - ايضاً، وهذا هو المدعى الاول.

إثبات المدعى الثاني :

﴿ليس كلما صدق عليه تقيض الأخص صدق عليه تقيض الأعم﴾  
أي السالبة الجزئية.

وقد افاد (ره) في اثباته ما حاصله : انه بعدما ثبت المطلوب الاول من ان كل مورد صدق عليه تقيض الأعم صدق عليه تقيض الأخص أي كل لاحيوان لاإنسان، فلو كان كل تقيض الأخص هو تقيض الأعم على سبيل الكلية كالاول أي قلنا كل لاانسان لاحيوان لكان النقيضان (لاانسان، لاحيوان) متساويين لفرض ان الصدق الكلي متحقق من كلا الجانبين، وكون الصدق الكلي متحققاً من الجانبين معناه ان النسبة المتحققة هي التساوي، ونتيجة هذا الكلام ان تقيضي اللاانسان واللاحيوان وهما العينان (الانسان والحيوان) متساويان بناءً على القانون الاول من ان تقيضي المتساويين متساويان ايضاً، ومعنى ذلك ان بين الانسان والحيوان نسبة التساوي وهذا خلاف المفروض.

وعليه فاللازم (كون النسبة بين العينين نسبة التساوي) باطل، فالملزوم - كلما صدق عليه تقيض الأخص صدق عليه تقيض الأعم - مثل اللازم في البطلان، فيثبت تقيضه وهو ليس كل مورد صدق عليه تقيض الأخص صدق عليه تقيض الأعم، وهذا هو المدعى الثاني.

## المحاضرة (٢٢)

قال الماتن ﴿والا فمن وجه وبين تقيضيها تباين جزئي﴾  
كان الكلام ولايزال في المطلب الثالث من مطالب مبحث النسب  
الاربع، ألا وهو في بيان النسبة بين تقيضي العينين، وقد عرفت انهم طرحوا  
قوانين اربعة، انتهينا - بحمد الله تعالى - عن اثنين منها، اما الآن فالكلام في:  
القانون الثالث : ﴿تقيضا الأعم والأخص من وجه متباينان تبايناً جزئياً﴾  
لأجل ان يتوضح الموضوع والمطلب كاملاً نطرح ثلاثة اسئلة، وهذه  
الاسئلة على نحو الترتيب :

السؤال الاول : مامعنى التباين الجزئي ؟

الجواب : انهم قالوا ان التباين الجزئي عدم الاجتماع في بعض المواد  
والموارد، أي التباين في الجملة ومعنى قولهم في الجملة هو عدم الاجتماع في  
بعض الموارد مع قطع النظر عن الموارد الاخرى سواء اكان الكليان يجتمعان  
فيها ام لم يجتمعا.

وبكلمة : ان التباين الجزئي - كما ينبأ عن معناه لفظه - عبارة عن  
البيينونة في بعض الموارد وهو البينونة الجزئية، والمقصود ان هذا المقدار أي  
البيينونة في بعض الموارد لازم في صدق معنى التباين الجزئي، فاذا قيل النسبة  
بين تقيضي الأعم والأخص من وجه التباين الجزئي فمعناه ان البينونة في  
بعض الموارد لازمة فلا مانع من ان يتحقق مضافاً الى هذا المقدار البينونة  
الكلية.

السؤال الثاني : هل التباين الجزئي نسبة مستقلة وخامسة من

النسب؟

اجاب عنه المحشي (ره) بقوله ﴿ >فالتباين الجزئي يتحقق في ضمن العموم الخ < ﴾ وحاصله : أنه كلاً ليس التباين الجزئي نسبة خامسة من النسب، بل انما هو عنوان كلي مشير الى نسبتين من تلك النسب الاربع وهما العموم من وجه والتباين الكلي. والسر في ذلك : ان معنى التباين الجزئي - وهو عدم الاجتماع في بعض الموارد - متحقق في نسبة العموم من وجه باعتبار ان العامين من وجه لا يجتمعان في بعض الموارد قطعاً، وهي موارد الافتراق، فان الانسان لا يجتمع مع الابيض في الموارد التي يفرق احدهما عن الآخر فيها.

اذن فالمعنى - عدم الاجتماع في بعض الموارد - موجود في نسبة العموم والخصوص من وجه.

وكذلك يتحقق هذا المعنى ويوجد في المتباينين تبايناً كلياً فانه يقال على المتباينين تبايناً كلياً انهما لا يجتمعان في بعض الموارد بطريق اولى. ووجه الاولوية ان التباين الكلي سلب الصدق على نحو الكلية فالسلب الجزئي مندرج تحت السلب الكلي، فاذا قلت من باب المثال سلبت المائة فان قولك هذا يستلزم بطريق اولى انك سلبت الخمسين.

ومن هذا البيان بان أن التباين الجزئي عنوان جامع بين التباين الكلي والعموم والخصوص من وجه، فليس للتباين الجزئي وجود مستقل بل هو مفهوم اعتباري ينتزع عن الجهة المشتركة في هذين القسمين، وإذا فلا مجال ولاوجه لجعله نسبة خامسة ومستقلة من النسب.

السؤال الثالث : عندما تعرضتم الى بيان النسبة بين نقيضي المتساويين قلتم صريحاً ان النسبة هي التساوي وكذلك في بيان النسبة بين نقيضي العموم المطلق قلتم صريحاً ان النسبة هي العموم والخصوص مطلقاً،

واما عند تعرضكم لبيان النسبة بين تقيضي العموم والخصوص من وجه لم  
لم تقولوا ايضاً صريحاً بأن النسبة هي العموم والخصوص من وجه، او  
تقولوا كذلك التباين الكلي، بل عبرتم بأن النسبة بين تقيضيهاما التباين  
الجزئي الذي يوهم انه نسبة خامسة ؟

الجواب : شرع المحشي (ره) في الجواب عن هذا السؤال وبيان  
النسبة بين تقيضي العموم والخصوص من وجه بقوله ﴿ثم ان الامرين  
الذين بينهما عموم من وجه فقد يكون الخ﴾ وحاصله : ان النسبة بين  
تقيضي العموم والخصوص من وجه تختلف بحسب اختلاف الموارد التي  
فيها العموم والخصوص من وجه بين العينين، فتارة تكون النسبة بين  
تقيضيها ايضاً عموماً وخصوصاً من وجه كالطير والاسود فان بينهما  
عموماً وخصوصاً من وجه، كذلك بين تقيضيها (لاطير، لاسود) ايضاً  
عموم وخصوص من وجه كما هو واضح. وتارة اخرى تكون النسبة بين  
تقيضيها التباين الكلي كما في الحيوان والالانسان، فان بينهما عموماً  
وخصوصاً من وجه لتصادقهما في الفرس وتفارقهما في زيد وحجر، ولكن  
بين تقيضيها (اللاحيوان، الانسان) تباين كلي باعتبار انه لاشي من  
اللاحيوان بانسان بداهة ان سلب الأعم يستدعي سلب الأخص، كما انه  
لاشي من الانسان بلا حيوان اذ كل انسان حيوان.

وحيث اذا قلنا من اول الامر ان النسبة بين تقيضي العموم  
والخصوص من وجه عموم وخصوص من وجه فقط لانخرم هذا القانون  
المنطقي الكلي في الموارد التي كانت النسبة بين تقيضيها تبايناً كلياً كالحيوان  
والالانسان، ولو قلنا من اول الامر ان النسبة بين تقيضي العموم  
والخصوص من وجه تباين كلي فقط لانخرم هذا القانون المنطقي في الموارد



التي كانت النسبة بين تقيضيها ايضاً عموماً وخصوصاً من وجه كالطير والاسود.

فلأجل الحفاظ على كلية القانون بحيث لاينخرم في مورد على اساس ان قوانين المنطق قوانين عامة تشمل جميع الموارد،أتووقالوا من أول الامر ان النسبة بين تقيضي العموم والخصوص من وجه التباين الجزئي حتى يشمل هذا العنوان الجامع تمام الموارد اعنى التباين الكلي والعموم والخصوص من وجه، فان في موارد التباين الكلي يصدق التباين الجزئي وهكذا في موارد العموم من وجه اذ في كل منهما تصدق البيونة في بعض الموارد.

وهذا هو سبب اختيار المنطقة التباين الجزئي لنقيض العموم والخصوص من وجه.

## المحاضرة (٢٣)

### قال الماتن ﴿كالمبتابين﴾

كان الكلام في بيان النسبة بين نقيضي العينين، وقد عرفت ان المناطق ذكروا في هذا المقام قوانين اربعة تقدم الكلام عن ثلاثة منها، اما فعلاً فالكلام في:

القانون الرابع : ﴿نقيضا المبتابين تبايناً كلياً ايضاً تباين جزئي﴾ وهذا القانون قد ذكره الماتن ولولبه بكلمة مختصرة حيث قال ((كالمبتابين)).

ومفردات هذا البحث التي ينبغي الوقوف عليها كي يتجلى لديكم هذا القانون مفردات ثلاثة : (المفردة الاولى) قول المحشي (ره) ﴿أي كما ان بين الخ﴾ فسر المحشي (ره) قول الماتن ((كالمبتابين)) فما غرضه (ره) من هذا التفسير ؟

قالوا إن غرض المحشي من التفسير المزبور دفع الاشكال الوارد على تعبير الماتن في المتن حيث قال ((والا فمن وجه وبين نقيضيهما تباين جزئي)) ثم شبه هذا بالمبتابين حيث قال ((كالمبتابين)) فأورد عليه اشكال توضيحه : انه ذكر في البيان في صيغة التشبيه ان وجه الشبه في المشبه به لا بد ان يكون معلوماً قبل التشبيه حتى يصح تشبيه المشبه بالمشبه به في ذلك الوجه المعلوم، وإلا لا يقع التشبيه صحيحاً، فمثلاً لو قيل : زيد كالاسد في الشجاعة، هنا ذكرنا ان وجه الشبه اعني الشجاعة في المشبه به (الاسد) لا بد ان يكون معلوماً قبلاً حتى يصح تشبيه زيد به عند المخاطب. بناءً على هذا الاصل المسلّم عند البيانين سوف يرد الاشكال على عبارة المصنف من تشبيهه نقيضي العموم من وجه بالمبتابين، وذلك لان وجه الشبه في المقام-

وهو كون النسبة بين النقيضين التباين الجزئي- في المشبه به وهو (نقيضا المتباينين) لم يكن معلوماً قبل التشبيه، اذ المصنف قبل هذه العبارة لم يتعرض الى نقيضي المتباينين ولم يقل مثلاً ان النسبة بين نقيضي المتباينين تباين جزئي حتى تصير النسبة بين النقيضين والتي هي التباين الجزئي معلومة قبل التشبيه.

اذن فوجه الشبه في المشبه به - نقيضا المتباينين - لم يكن معلوماً قبلاً حتى يصح تشبيه نقيضي العموم والخصوص من وجه بالمتباينين. وعليه فكيف صح للمصنف تشبيه نقيضي العموم والخصوص من وجه بالمتباينين وقال ((كالمتباينين)) ؟

أجاب المحشي (ره) عن هذا الاشكال بتفسيره هذا (أي كما ... الخ) وحاصله : ان التشبيه على قسمين (١) التشبيه المستقيم (٢) التشبيه المعكوس.

والاصل الذي ذكره البيانون (اعني معلومية وجه الشبه في المشبه به قبل التشبيه) انما هو معتبر في القسم الاول لا الثاني، وذلك لان التشبيه المعكوس معناه أن يذكر المشبه بدل المشبه به، والمشبه به بدل المشبه فلا يعتبر فيه هذا المعنى اصلاً.

وما نحن فيه - أي التشبيه الذي استعمله المصنف - من قبيل التشبيه المعكوس فان ما بعد كاف التشبيه وهو (المتباينين) مشبه في الواقع، وما قبلها وهو (نقيضا العموم والخصوص من وجه) مشبه به في الحقيقة، فالتشبيه في المقام على نحو العكس.

غاية الامر أن المعتبر في التشبيه المعكوس شرط واحد وهو وجود الاظهرية في البين، هذا هو الشرط الوحيد الذي اشترطوه في التشبيه

المعكوس، واللاظهرية في المقام موجودة فان معنى التباين الجزئي وتحققه بين نقيضي المتباينين أليس أظهر منه بين نقيضي العموم والخصوص من وجه. وبهذا الكلام لا يرد الاشكال على عبارة المصنف، انما يرد فيما لو كان التشبيه المستعمل تشبيهاً مستقيماً لا معكوساً كما في المقام.

(المفردة الثانية) قول المحشي (ره) ﴿فانه لما صدق الخ﴾ وهذا شروع منه (ره) في بيان ان النسبة بين نقيضي المتباينين تبايناً كلياً كيف تكون تبايناً جزئياً؟

وقد بينه ضمن استنتاجات ثلاث:

الأول : اذا صدق كل من العينين مع نقيض عين الآخر صدق كل من النقيضين مع عين الآخر، فمثلاً الانسان والشجر فانهما متباينان تبايناً كلياً، فيستحيل صدق احدهما على الآخر، فلا يقال للانسان انه شجر، واذا لم يصدق الشجر في هذا المورد فلا بد من صدق اللاشجر والالزم ارتفاع النقيضين (الشجر واللاشجر) وهكذا لا يقال للشجر انه انسان، فلا بد من صدق اللاانسان على الشجر حتى لا يلزم ارتفاع النقيضين.

فاذن بهذا البيان يصح لنا ان نقول بانه لا بد في المتباينين من صدق كل من النقيضين مع عين الآخر اللاانسان مع الشجر واللاشجر مع الانسان نتيجة لصدق كل من العينين مع نقيض الآخر.

الاستنتاج الثاني : اذا صدق كل من النقيضين مع عين الآخر فلا يمكن ان يصدق كل من النقيضين مع النقيض الآخر أي اللاانسان مع اللاشجر وكذا العكس، حذراً من اجتماع النقيضين بعد صدق عين الآخر، فان اللاانسان صدق اولاً مع الشجر فلو صدق مع اللاشجر ايضاً يستلزم

اجتماع النقيضين كذلك في المثال الثاني فان الاشجر صدق مع الانسان  
فاذا صدق مع اللاانسان ايضاً يلزم اجتماع النقيضين.

فاذن الاستنتاج الثاني : لا يمكن صدق كل من النقيضين مع النقيض  
الآخر بعد صدق عين الآخر.

الاستنتاج الثالث : يستتج إذا انه لابد من صدق كل من النقيضين  
بدون النقيض الآخر في الجملة، فلا بد ان يصدق الاشجر بدون اللاانسان  
وبالعكس وهذا الاستنتاج هو معنى التباين الجزئي اذ لانعني به إلا صدق  
كل من الكليين بدون الآخر في الجملة، وحيث ان كل نقيض كلي ويصدق  
بدون الآخر فيتحقق هناك التباين الجزئي لاحالة.

فالنتيجة في نهاية الشوط : انه قد ثبت ان النسبة بين نقيضي المتباينين  
التباين الجزئي.

(المفردة الثالثة) قول المحشي (ره) ﴿ثم انه قد يتحقق في ضمن  
الخ﴾ وهذا جواب منه (ره) لسؤال مقدر تقريبه نظير تقريب السؤال  
الذي تقدم في البحث السابق وحاصله : انه عندما أتيتم الى نقيضي المتباينين  
لم لم تصرحوا وتقولوا بان النسبة هي التباين الكلي فقط او العموم  
والخصوص من وجه فقط، بل عبرتم بتعبير يوهم انه هناك نسبة خامسة  
وهي التباين الجزئي ؟ اجاب (ره) بما حاصله : ان النسبة بين نقيضي  
المتباينين لا تكون على وتيرة واحدة في تمام الموارد، بل تختلف فيها، فتارة  
تكون النسبة بين نقيضي المتباينين أيضاً التباين الكلي كالموجود والمعدوم،  
فان بين نقيضيهما (اللاموجود واللامعدوم) تبايناً كلياً أيضاً، وأخرى  
تكون النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه كالأنسان والحجر فانهما

متباينان تبايناً كلياً لكن بين تقيضييهما (الإنسان واللاحجر ) عموم وخصوص من وجه.

وحينئذ إذا قلنا من أول الأمر أن النسبة بين تقيضي المتباينين تبايناً كلياً هي التباين الكلي فقط لانخرم هذا القانون الكلي المنطقي في الموارد التي كانت النسبة بين تقيضي المتباينين عموماً وخصوصاً من وجه. ولو قلنا من أول الأمر أن النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه لانتقض بالموارد التي كانت النسبة بين تقيضي المتباينين تبايناً كلياً أيضاً التباين الكلي.

فلأجل الحفاظ على كلية القانون المنطقي وعدم إنحرامه في أي مورد قالوا رأساً ومن أول الأمر أن النسبة بين تقيضي المتباينين التباين الجزئي حتى يشمل هذا العنوان جميع الموارد من دون إنتقاض بأي مورد فيصلح حينئذ أن يكون قانوناً منطقياً.

ثم نأتي إلى توضيح بعض عبارات الحاشية :-

قوله (ره) < هذا > هذه الكلمة يذكرها المصنفون في عباراتهم للخروج من كلام إلى كلام آخر، وهذه الكلمة تحتمل فيها احتمالات :  
الأول : أنها فاعل للفعل (يصح) في قوله [حتى يصح في الكل هذا<].

الثاني : أنها مفعول لفعل أمرٍ مقدر تقديره (خذ أو أعلم).

الثالث : أنها خبر لمبتدأ محذوف، التقدير (الأمر هذا) أو (المطلب هذا).

الرابع : أنها مبتدأ لخبر محذوف، التقدير (هذا كما ذكر).

الخامس : أن الهاء فيها إسم فعل بمعنى (خُذْ) وذا مفعولها أي «خُذْهَا»

قوله (ره) >واعلم أيضاً أن المصنف أخر الخ < قوله أيضاً باعتبار أن هذا الموضوع اللاحق كالسابق راجع إلى دفع ما أورد على الماتن وهو أنه لمَ أخر تقيضي المتباينين عن بيان العينين مع انه بين تقيض كل قسم بعده كما عرفت ؟ يجب المحشي (ره) بأن الماتن إنما أخر ذكر تقيض التباين الكلي لوجهين:

الوجه الأول : قصد الاختصار وذلك لأنه من الواضح لو كان يقول في ابتداء البحث في المتباينين ((وبين تقيضيها تباين جزئي)) وفي آخر البحث في العموم من وجه أيضاً يقول ((وبين تقيضيها تباين جزئي)) لاستلزم التفصيل في العبارة والتكرار فيها وهذا خلاف ما عليه الماتن في كتابه من الاختصار والأيجاز، فروماً للاختصار أخر تلك العبارة الى آخر البحث كي يدمجها مع تقيضي العموم والخصوص من وجه في جملة واحدة كما صنع الآن.

الوجه الثاني : لأجل توضيحه ينبغي ذكر مقدمة وهي أن لكل جنس ثلاث إعتبارات بحسب تصور مفهومه :  
(أحدها) تصور مفهومه من حيث هو مجرداً عن كل ماعداه، كتصور نفس مفهوم الحيوان. (ثانيها) تصوره من حيث وجوده في ضمن فردٍ خاص منه. كما إذا أردت تصور الحيوان الموجود في ضمن الإنسان. (ثالثها) تصوره من حيث وجوده في ضمن تمام أفراده لا خصوص فرد معين.

فنقول : أن تصور الجنس بحسب الفرض الأول لا يحتاج إلى تصور شيء آخر غير مفهومه أصلاً فيصح لنا تصور الحيوان بمفهومه من دون النظر إلى افراده، فانه جسم نام متحرك حساس. وتصوره بحسب الفرض الثاني يحتاج إلى تصور ذلك الفرد الذي أريد تصور الجنس في ضمنه ففي المثال إذا أردنا تصور الحيوان بقيد أنه موجود في ضمن الإنسان فلا بد أن نعرف الإنسان أولاً حتى تحصل لنا المعرفة بالحيوان الموجود في ضمن الإنسان. وأما في الفرض الثالث فلا بد أن نعرف جميع الأفراد حتى تحصل لنا المعرفة بالحيوان الموجود في ضمن تمام أفراده، وهكذا إذا أردنا تصور الجنس في ضمن أحد أفراده لا بعينه فيجب أن نعرف تمام الأفراد حتى يصح لنا العلم بالحيوان الموجود في ضمن أحد أفراده لا على التعيين.

إذا عرفت هذا فنقول التباين الجزئي جنس للعموم من وجه والتباين الكلي، وتصوره بنفسه من دون النظر إلى شيء لا يحتاج إلى تصور شيء أصلاً ضرورة إمكان تصور مفهوم التباين الجزئي من دون النظر إلى فرديه، فانه الينونة الجزئية أي في بعض الموارد، ولكن من المعلوم أن غرض المحشي (ره) ليس في المقام ذلك كيف والحال أن النسب أربعة وليس من جملة النسب التباين الجزئي. وأيضاً ليس المقصود من التباين الجزئي هو من حيث وجوده في ضمن أحد فرديه معيناً، فلا نريد معرفة التباين الجزئي الموجود في ضمن التباين الكلي فقط أو في ضمن العموم من وجه فقط، ولو كان المقصود هذا لما توقف تصوره إلا على ذلك الفرد المخصوص.

بل الغرض في المقام معرفة التباين الجزئي من حيث وجوده في ضمن العموم من وجه أو التباين الكلي لا بعينه، فالمقصود تصوره بحسب



تحققه في ضمن أحد فرديه ولكن لا على التعيين ومجرداً عن خصوصية أحدهما.

وحيث يجب أن نعرف فرديه وهما العموم من وجه والتباين الكلي قبلاً وأولاً، فلا يمكن للمصنف ولا يتيسر له أن يذكر نقيضي المتباينين بعد ذكرهما أعينهما لعدم ذكر كلا فردي التباين الجزئي فانه وان ذكر هناك أحد فرديه وهو التباين الكلي الا أنه لم يذكر هناك فرده الآخر وهو العموم من وجه.

وبالجملة : أن المراد من هذه العبارة ﴿ > أن تصور التباين الجزئي من حيث أنه مجرد عن خصوص فرديه موقوف ... الخ > ﴾ ليس حيشة المفهوم يعني أن تصور التباين الجزئي من حيث المفهوم موقوف على تصور فرديه كليهما، ضرورة أن تصور العام من حيث المفهوم وبما هو عام لا يتوقف على شيء من افراده نظراً إلى أنه مفهوم معين مستقل بحدوده وأجزائه ولا ربط لمفهومه بالأفراد، فالحيوان - مثلاً - من حيث الحيوانية لم يتوقف بتاتاً على تصور الإنسان والبقر ونحوهما.

بل إنما المقصود هو التجرد من حيث الوجود والتحقق يعني أن تصور التباين الجزئي من حيث وجوده وتحقيقه في ضمن أحد فرديه لا على التعيين ومجرداً عن خصوصية أحدهما متوقف على تصور كلا فرديه، بداهة أن تصور العام من حيث وجوده في الخارج موقوف على تصور أفراده، اذ لا وجود للعام سوى وجود أفراده المتحققة في الخارج، فالحيوان - مثلاً - من حيث وجوده وتحقيقه في ضمن أفراده لا بعينها متوقف تصوره على تصور تمام أفراده أولاً.

## المحاضرة (٢٤)

قال الماتن ﴿وقد يقال الجزئي للأخص من الشيء وهو

أعم﴾

يقع الكلام في هذه العبارة عن فقرتين :

الفقرة الأولى : في قول الماتن ((وقد يقال الجزئي للأخص من

الشيء))

الفقرة الثانية : في قوله (( وهو أعم ))

الفقرة الأولى : يريد الماتن من هذه الفقرة أن يبين مطلباً وهو أن لفظ

الجزئي على قسمين :

(القسم الأول) الجزئي الحقيقي ، ( القسم الثاني ) الجزئي الإضافي .

الجزئي الحقيقي : ما كان يتمتع فرض صدقه على كثيرين مثل زيد ،

بكر ... و إلى الآن كان الكلام فيه .

الجزئي الإضافي : ما كان يطلق على الأخص من شيء ، مثل (زيد)

فهو أخص من شيء وهو الإنسان ، ف(زيد) كما أنه جزئي حقيقي بالمعنى

المتقدم كذلك جزئي إضافي بإعتبار أخصيته من الإنسان ، فانه يندرج تحت

مفهوم كلي أوسع منه دائرة وهو الإنسان .

ومثل ( الإنسان ) فانه جزئي إضافي بالنسبة إلى الحيوان ، باعتبار أنه

أخص من الحيوان كما لا يخفى .

والى هذا المطلب يشير المحشي (ره) بقوله ﴿يعني أن لفظ الجزئي

كما يطلق ... إلى قوله وعلى الثاني بالأضافي﴾ هذا بالنسبة إلى الفقرة

الأولى من المتن .

الفقرة الثانية : قوله ((وهو أعم)) هذا هو المطلب الثاني الذي استهدفه الماتن في كلمته هذه، وحاصله : أن في المقام احتمالين، احتمالاً أبداه الشيخ المحشي (ره) حول هذه العبارة واحتمالاً أبداه بعض مشايخه (ره).

الاحتمال الأول : والذي ذكره المحشي (ره) إرجاع الضمير (هو) في قول الماتن ((وهو أعم)) الى الجزئي الإضافي (أي الجزئي الذي بمعنى الأخص من شيء)، وعليه يكون كلام الماتن ((وهو أعم)) مسوقاً لبيان النسبة صريحاً بين قسمي الجزئي.

توضيح ما أفاده المحشي : أن النسبة بين الجزئي الحقيقي والإضافي نسبة العموم والخصوص مطلقاً حيث قال ﴿والجزئي بالمعنى الثاني - أي الإضافي - أعم منه بالمعنى الأول أي الحقيقي﴾ وذلك لأن كل جزئي حقيقي مندرج تحت مفهوم كلي عام وبسبب إندارجه تحت مفهوم عام أوسع منه دائرة سوف ينطبق عليه معنى الإضافي وعنوانه، فإذا كل جزئي حقيقي ينطبق عليه عنوان الجزئي الإضافي ولا عكس أي وليس كل جزئي إضافي هو جزئي حقيقي، وذلك لأن الجزئي الإضافي قد يكون كلياً بحد نفسه كالإنسان - مثلاً - بالنسبة إلى الحيوان، فإن الإنسان بسبب إندارجه تحت مفهوم أوسع منه دائرة وهو الحيوان ينطبق عليه عنوان الجزئي الإضافي إلا أنه ليس بجزئي حقيقي بل كلياً كما لا يخفى، فليس كل جزئي إضافي جزئياً حقيقياً.

ونتيجة الكلام : أن كل جزئي حقيقي جزئي إضافي ولا عكس، فالنسبة حينئذ هي العموم والخصوص مطلقاً.

هذا الذي إستفاده المحشي - من أن النسبة بين قسمي الجزئي العموم المطلق - قد ذهب إليه جمع غفير من المناطق.

لكن أشكل بعضهم في المقام بما حاصله: أن النسبة بينهما هي العموم من وجه لتصادقهما في مثل زيد فانه جزئي حقيقي وإضافي كما هو معلوم عندك، وتفارق الجزئي الحقيقي عن الإضافي في لفظ الجلالة (الله تعالى) فانه جزئي حقيقي الأ أنه ليس بجزئي إضافي أي أنه تعالى غير مندرج تحت مفهوم عام، اذ لو قلنا بذلك لزم منه التركيب في ذاته تعالى المقدسة من الجهة المشتركة أعني الجنسية والجهة الخاصة أعني الفصيلة، مع أن الباري عز وجل منزّه عن التركيب، فإذا في لفظ الجلالة الجزئي الحقيقي صادق وأما الإضافي فغير صادق. وتفارق الجزئي الإضافي عن الحقيقي في مثل الإنسان ونحوه من المفاهيم الكلية المندرجة تحت كلي آخر فهو إضافي لا حقيقي.

فاذن النسبة بين الحقيقي والاضافي تكون العموم من وجه.

أجاب المحشي (ره) عن هذا الاشكال بقوله ﴿وَأَقْلَهُ الْمَفْهُومِ وَالشَّيْءِ وَالْأَمْرِ﴾ وحاصله : أن ما ذكرتموه في لفظ الجلالة صحيح إذا اندرج ذاته تعالى تحت مفهوم عام ذاتي له ولغيره فإنه سوف يلزم التركيب في ذاته تبارك وتعالى، كاندراج زيد تحت الإنسان أو الإنسان تحت الحيوان، دون ما إذا اندرج تحت مثل عنوان المفهوم أو الشيء أو الأمر من المفاهيم الاعتبارية الانتزاعية، فانه تعالى لا أقل هو مفهوم من المفاهيم، شيء من الاشياء، أمر من الأمور.

فتحصل أن كل جزئي حقيقي مندرج تحت مفهوم كلي وان كان من المفاهيم الاعتبارية الانتزاعية التي لا تكون ذاتية لما تحتها من الأفراد.

وعليه فتكون النسبة بين الجزئي الحقيقي والأضافي هي العموم المطلق، لأن (الله) تعالى أيضاً مندرج تحت مفهوم عام، وما ذكره المستشكل لا يمكن المساعدة عليه

الأحتمال الثاني : والذي ذكره بعض أساتيد (ره) - وهو الشيخ جمال الدين (ره) - وهو إرجاع الضمير (هو) في قوله الماتن ((هو أعم)) إلى لفظ الأخص، وعلى هذا لا يكون كلام الماتن ((هو أعم)) مسوقاً لبيان النسبة صريحاً بين قسمي الجزئي، ولكن يعلم بيان النسبة بينهما ضمناً في الكلام.

والى هذا الاحتمال أشار المحشي بقوله ﴿وذلك أن تحمل قوله وهو أعم على جواب سؤال مقدر الخ﴾ وحاصل السؤال المقدر الوارد على الماتن : أنه أيها الماتن الأخص الذي عرفناه سابقاً في مبحث النسب الأربع هو الكلي الذي يحمل عليه كلي آخر حملاً كلياً، ولا يحمل هو على ذلك الكلي الآخر حملاً كلياً، فالأخص كالإنسان - مثلاً - كلي يصدق عليه كلي آخر وهو الحيوان صدقاً كلياً فيقال (كل إنسان حيوان) ولا يصدق هو - الإنسان - على ذلك الكلي الآخر صدقاً كلياً فلا يقال (كل حيوان إنسان) وهذا مما يعني أن الأخص الذي عُرِفَ آنفاً لا يكون إلّكلياً، والحال أنك أيها الماتن عرفت الجزئي الإضافي بأنه الأخص، فحيثُذ يلزم - بمقتضى التعريف - أن يكون الجزئي الإضافي دائماً كلياً، على أساس تعريفك له بالأخص، وقد مر سابقاً أن الأخص لا يكون إلّكلياً، والحال أن الأمر ليس كذلك، فإن الجزئي الإضافي لا يكون كلياً دائماً بل قد يكون جزئياً حقيقياً.

وعلى هذا فتفسير الماتن الجزئي الإضافي بالأخص بهذا المعنى الذي عرفناه سابقاً من قبيل تفسير الأعم بالأخص، أي تفسير الأعم - وهو الجزئي الإضافي باعتبار شموله لفردين هما الجزئي الحقيقي والكلّي - بالأخص الذي يكون شاملاً لفرد واحد وهو الكلّي. وتفسير الأعم بالأخص باطل كما سيأتي في مبحث التعريف بل لا بد أن يكون المعروف مساوياً للمعرف مصداقاً، والأخص فاقد لهذا العنصر.

فأجاب الماتن عن هذا السؤال المقدّر بقوله ((وهو أعم)) وحاصله: أن الأخص المذكور هنا في تعريف الجزئي الإضافي أعم من الأخص الذي عرفناه سابقاً في مبحث النسب الأربع، فإن الأخص هنا بمعنى المفهوم الأخص من شيء بينما أن الأخص هناك كان بمعنى الكلّي الأخص، ولاخفاء أن المفهوم الأخص أعم من الكلّي الأخص لشمول الأول للجزئي الحقيقي أيضاً مثل (زيد) فانه مفهوم أخص من الإنسان، بخلاف الاصطلاح الثاني فانه يشمل الكلّي فقط.

وعلى هذا فلا يكون تفسير الأعم بالأخص بل تفسير الأعم بالأعم فالتفسير بالمساوي وهو صحيح.

فالحاصل : أنه على هذا المعنى لا يكون كلام الماتن ((وهو أعم)) مصوغاً لبيان النسبة بين قسمي الجزئي صريحاً، وإنما مصوغ لدفع إشكال مقدّر.

ولكن يعلم النسبة بينهما ضمناً، فانه من حصيلة الكلام السابق - كون الأخص هنا أعم من الأخص بالمعنى السابق - يعلم أن الجزئي الإضافي أعم من الجزئي الحقيقي، وذلك لأن الأخص هنا الواقع معرّفاً ومفسراً بعد أن كان أعم من الكلّي والجزئي الحقيقي، فالجزئي المعروف

(أعني الإضافي) أيضاً يكون أعم على أساس أن عمومية المفسر (الأخص) مستلزمة لعمومية المفسر (الجزئي الإضافي) فيكون الجزئي الإضافي بطبيعة الحال أعم من الحقيقي لأختصاص الجزئي الحقيقي بغير الكلّي، فتكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص مطلقاً. وإذا علم بيان النسبة بينهما بناءً على هذا الاحتمال الثاني ضمناً لا صريحاً.

ثم نخرج على توضيح بعض كلمات الحاشية :-

قوله ((ره)) < كما يُطلق > أي فيما سبق عند قول الماتن ((والمفهوم إن امتنع الخ)) والمراد به الجزئي الحقيقي لا الإضافي وذلك بقرينة مقابله للكي إذ الجزئي الإضافي قد يكون كلياً.

قوله ((ره)) < وعلى الأول يقيد بقيد الحقيقي وعلى الثاني بالإضافي > سمي الجزئي الحقيقي حقيقياً وذلك لأن جزئيته بالنظر إلى ذاته وحقيقته لا بلحاظ أمر آخر ، بخلاف الجزئي الإضافي فإن جزئيته بلحاظ أمر آخر وبالإضافة إليه، وإلا بالنظر إلى ذاته فقد يكون كلياً.

قوله ((ره)) < وأقله المفهوم والشيء والأمر > أي وأقل ذلك المفهوم العام في إندراج الجزئي الحقيقي تحته، وقد عرفت تفصيلاً أن قوله هذا دفع لأشكال يرد في المقام.

قوله ((ره)) < إلزاماً > المراد ضمناً في مقابل صريحاً، لا المراد به الألتزام المنطقي فافهم.

## المحاضرة (٢٥)

### قال الماتن ﴿الكليات خمس﴾

الكلام في مبحث الكليات الخمس، وقبل الدخول في بيان المرام من كل واحد منها، نقف على نقطتين وقف عليهما المحشي ((ره)) :

(النقطة الأولى) في تفسيره (ره) لفظ (الكليات) الوارد في المتن بقوله ﴿أي الكليات التي لها أفراد... الخ﴾ كأن المحشي (ره) يقول أن الكليات المنحصرة في هذه الخمسة ليست مطلق الكليات وإنما الكليات التي لها أفراد بحسب الأمر والواقع، فما هو سبب تفسير المحشي (ره) في المقام ؟

إعلم أن الكليات على ثلاثة أقسام .:

القسم الأول : الكليات التي لها أفراد في الذهن والخارج معاً من قبيل: الإنسان، الحمار، الفرس،... وغيرها، فإن الإنسان - مثلاً - كلي ذو أفراد في الذهن باعتبار أن العقل يفرض له ويتصور له أفراداً في الذهن يصلح ذلك الكلي الأنطباق عليها، وله أفراد ومصاديق في الخارج أيضاً كما هو واضح.

وبكلمة : أن كل ماله أفراد في الخارج بطبيعة الحال له أفراد في الذهن أيضاً.

القسم الثاني : الكليات التي لها أفراد في الذهن فقط وليست لها أفراد في الخارج أصلاً من قبيل مفاهيم :شريك الباري، العنقاء، إجتماع النقيضين ... ونظائرها، فإنها مفاهيم كلية لها أفراد في الذهن بحسب فرضية العقل، ولكن ليست لها مصاديق في الخارج.

القسم الثالث : الكليات التي ليست لها أفراد لا في الذهن ولا في الخارج، وهذه هي المسماة بالكليات الفرضية، وهي المفاهيم الكلية التي



يعتبرها المعتبر ويفرضها الفارض ولا يكاد يحرز لها واقعية دون وعاء  
الفرض والأعتبار من قبيل: اللاشيء، اللاممكن، فإن كل ما يفرض في  
الذهن كان أم في الخارج هو شيء لا انه لا شيء، هو ممكن لا أنه لا ممكن،  
فاذا اللاشيء واللاممكن يكونان مجرد فرض واعتبار، أي فرضنا لا شيء،  
فرضنا لا ممكن.

والمبحوث عنه في المقام انما هو القسم الأول والثاني أي الكليات  
التي لها أفراد إما في الخارج أو في الذهن، فلذا ردّد المحشي (ره) في أفراد  
نفس الأمر بقوله ﴿في الذهن أو في الخارج﴾ هذه الكليات إذا نسبنا ها إلى  
أفراد ها لا تخلوا عن أحد هذه الأنواع الخمسة (أعني النوع والجنس  
والفصل والخاصة والعرض العام) وأما كليات القسم الثالث فهي خارجة  
عن محل البحث اذ ليست لها أفراد حتى نسبها إلى الأفراد ونحصل على  
تلك الأنواع الخمسة. فمن أجل ذلك قالوا أن الألف واللام في قوله  
(الكليات) للعهد الخارجي لا الاستغراق، اذ لو قلنا أنها للاستغراق  
لعمدنا الأقسام جميعاً حتى القسم الثالث والحال أنه خارج عن حريم  
البحث كما عرفت. ومن هذا البيان أتضح لك جيداً سبب تفسير المحشي  
(الكليات) بقوله ﴿أي الكليات التي لها أفراد بحسب الأمر﴾ وهو أن  
الألف واللام في الكليات للعهد الخارجي لا للاستغراق، أي الكليات  
المعهودة عند المنطقة بالبحث عنها وهي الكليات الواقعية والنفس الأمرية  
التي لها أفراد في الذهن أو في الخارج، أما الكليات الفرضية التي هي مجرد  
فرض ولا مصداق لها لا في الخارج ولا في الذهن فلا يتعلق بالبحث عنها  
غرض معتد به عند المنطقة فتكون خارجة عن محل البحث، اذ ليس لها  
أفراد حتى تنسب الكليات الفرضية إلى أفرادها كي نحصل على هذه

الكليات الخمس. وملخص القول : أن تفسير المحشي (ره) يعني أن الكليات الواقعية التي لها أفراد هي التي تكون منحصرة في هذه الخمسة.

(النقطة الثانية) في بيان الدليل على إنحصار الكليات في الخمس. بين ذلك المحشي (ره) بقوله ﴿ثم الكلي إذا نسب الخ﴾ وحاصل ما أفاده : أن الكلي إذا نسب إلى أفرادهِ المتحققة في نفس الأمر والواقع - سواء أكانت متحققة في الخارج أيضاً كالأنسان والبقر وغيرهما، أم كانت منحصرة في الذهن كالمعقولات الثانية المنطقية التي هي من أهم مباحث المنطق ومعظمها - لا يخلو أما أن يكون عين حقيقة تلك الأفراد أو جزء حقيقتها أو خارج عن حقيقتها ولا رابع له. الأول قسم واحد والثاني قسمان والثالث أيضاً قسمان.

أ: فإن كان الكلي عين حقيقة تلك الأفراد فهو المسمى بـ (النوع) مثل الأنسان بالنسبة إلى أفرادهِ، فانه من الواضح أن الأفراد (زيد، بكر، ...) ليست لها ماهية ما وراء ماهية الأنسان، فما هيتها هي ماهية الأنسانية، إذا فما هية الأنسان الكلي وحقيقته عين حقيقة تلك الأفراد المتحققة في الخارج.

ب: وأما إن كان الكلي جزء حقيقة الأفراد فهو على قسمين : إما أن يكون ذلك الجزء جزءاً مشتركاً بين أفراد هذه الحقيقة وبين أفراد غيرها فهو المسمى بـ (الجنس) مثل الحيوان بالنسبة إلى الأنسان فانه جزء حقيقة أفرادهِ المتحققة في الخارج كما لا يخفى، وهو جزء مشترك بين أفراد حقيقة الأنسان وأفراد غيرها من سائر أفراد الحيوانية من قبيل الغنم والفرس ونحوهما.

وإما ألا يكون كذلك بل كان جزءاً مختصاً ومميزاً لأفراد تلك الحقيقة عما عداها فهو المسمى بـ (الفصل) مثل الناطق بالنسبة إلى الأنسان

فانه جزء مختص بأفراد حقيقة الأنسانية ويميزها عن جميع المشاركات لها في الجنسية.

وهذه الأنواع الثلاثة (النوع، الجنس، الفصل) تسمى في الاصطلاح بالكليات الذاتية (والتي تعني الكليات التي يانتفاءها ينتفي أصل الماهية) في مقابل الكليات العرضية.

ج: وأما الكلّي الخارج عن حقيقة تلك الأفراد فهو المسمى بـ(العرضي) وهو على قسمين :

إما أن يكون هذا الخارج عن حقيقة الأفراد مختصاً بأفراد حقيقة واحدة وعارضاً على حقيقة واحدة فهو المسمى بـ(الخاصة) مثل الضاحك فانه مختص بأفراد حقيقة واحدة وهي حقيقة الأنسانية ولم يكن عارضاً على أفراد البقر والفرس وغيرهما من سائر أفراد الحيوان. وأما ألا يكون مختصاً بأفراد حقيقة واحدة، بل يعرض على أفراد تلك الحقيقة وعلى غيرها فهو المسمى بـ(العرض العام) مثل الماشي فانه يعرض على أفراد حقيقة الأنسان وعلى أفراد غير تلك الحقيقة من افراد الغنم والفرس وماشاكل ذلك.

والحاصل : أن الكلّي إما ذاتي وأما عرضي، والذاتي إما أن يكون عين حقيقة الأفراد أو جزء حقيقتها، و الأول هو (النوع)، والثاني إما أن يكون جزءاً مشتركاً فهو (الجنس) وأما أن يكون مختصاً فهو (الفصل)، والكلّي العرضي إما أن يكون مختصاً بأفراد حقيقة واحدة فهو (الخاصة) أو لا يكون كذلك فهو (العرض العام)

ثم نأتي إلى توضيح بعض العبارات :-

قوله (ره) > بحسب نفس الأمر < اذا قيل الأمر الواقعي أو النفس الأمري فالمراد به هو ما كان واقعه غير منوطٍ باعتبار معتبرٍ أو فرض

فأرض سواء أكان له وجود في الخارج أم لا.  
مثال الأول كالإنسان فانه موجود في الخارج بوجود أفراده أيضاً  
مضافاً إلى أنه أمر لا يناط واقعه بالأعتبار والفرض.  
مثال الثاني كالملازمات الواقعية بين طرفي الشرطية نحو قوله  
تعالى ((لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)) على أساس أن  
الملازمة بين تعدد الآلهة والفساد أمر لا يناط واقعه بالفرض  
والاعتبار مع أنها ليست موجودة خارجاً.  
وقد بان من هذا معنى الكليات الواقعية والنفس الأمرية وأنها  
مفاهيم كلية يدركها العقل ولا يرى واقعها قائماً بالأعتبار  
والفرض بحيث لا موطن لها إلا الأعتبار والفرض.  
قوله (ره) > فلا يتعلق بالبحث عنها غرض معتد به < لا بأس ببيان أن  
غرض المنطقي كيف يتعلق بالكليات الواقعية والنفس الأمرية  
التي لها وجود في الخارج والذهن جميعاً أو الذهن فقط دون  
الكليات الفرضية التي لا وجود لها أصلاً لا ذهنياً ولا خارجاً.  
أجاب بعض المحققين (ره) في هذا المجال بأمرين :  
الأول وحاصله : أن الهدف الأساسي من دراسة هذا الفن - كما  
عرفت - هو صون الذهن عن الخطأ في الفكر عند إستخدام قانون  
كلي للتطبيق على جزئياته من أجل إستفاده أحكامها منه، وإذا  
كان الكلي مما ليس له أفراد ذهنية ولا خارجية فأي فائدة للبحث  
عن حاله سوى مجرد العلم بذاته من دون أن يقع في طريق  
إستفادة أحكام جزئياته في حين أن هذا هو الغرض الأهم من  
بحث الكليات وتحقيقها.

الثاني حاصله :أنه سيأتي عن المحشي (ره) في بحث القضايا أن القضية الطبيعية من حيث هي بما أنها غير موجودة خارجاً فلا كمال في معرفة أحوالها، وعليه فاذا كانت كذلك فبطريق أولى لا كمال في معرفة الكليات الفرضية، وجه الأولوية : أن القضية الطبيعية وان كانت غير موجودة خارجاً إلا انها من الكليات الواقعية بل الذهنية بخلاف الفرضية فلا واقع لها أصلاً لا ذهنياً ولا خارجاً فهي أولى بعدم تعلق الغرض المعتد به بالبحث عنها.

قوله (ره) < ويقال له العرض > المقصود به العرضي بياء النسبة، اذ هناك فرق بين العرض والعرضي وهو أن العرض غير قابل للحمل على الذوات كالبياض مثلاً - فلا يقال: الثوب بياض، القلم بياض ...، وأما العرضي فهو القابل للحمل على الذوات كالأبيض - مثلاً- فيقال : الثوب أبيض ونحوه ، والمقام أي الكليات الخمسة كلها محمولات على موضوعاتها على ماسيأتي من تعاريفها، فاذن لابد وأن يكون المراد هو العرضي أي القابل للحمل.

هذا كله بناءً على نسخة (العرض) بدون ياء النسبة. وأما بناءً على بعض النسخ الأخرى من وجود (العرضي) مع ياء النسبة فالأمر واضح، باعتبار أن إطلاق العرضي على الضاحك والماشي ونحوهما إطلاق حقيقي وصحيح.

قوله (ره) < فهذا دليل انحصار الخ > الحصر في المقام حضر عقلي، لأنه قد بين دليل الحصر بنحو النفي والأثبات.

## المحاضرة (٢٦)

قال الماتن ﴿الأول الجنس وهو المقول على الكثرة المختلفة

الحقائق في جواب ما هو﴾

كان الكلام في الكليات الخمسة، بعد أن بينها الشارح (ره) إجمالاً،  
يشرع المصنف الآن ببيانها واحداً واحداً ويعرف كل واحد من تلك  
الكليات بهذه التعاريف التي سيذكرها في المتن، وأول ما شرع به هو الجنس.  
والبحث في الجنس من عدة نقاط :

النقطة الأولى : في تعريف الجنس.

النقطة الثانية : في بيان السر في تقديم الماتن الجنس على سائر

الكليات.

النقطة الثالثة : في قول المحشي ﴿ما هو سؤال عن تمام الحقيقة﴾.

النقطة الرابعة : في قوله (ره) ﴿فان أقتصر في السؤال ... الخ﴾.

النقطة الخامسة : في بيان أقسام الجنس.

أما النقطة الأولى - ففي تعريفه:

عرف الماتن الجنس بأنه الكلي المقول - أي المحمول - على الكثرة

المختلفة الحقائق في جواب ما هو. وعليه ففي عبارة المصنف ((المقول الخ))

لا بد من تقدير لفظ الكلي، وذلك لأن المَقْسَم في المقام انما هو الكلي، ومن

المعلوم اعتبار المقسم في تمام الأقسام ومن جملتها الجنس فيعتبر فيه. وإنما

حذفه المصنف في المتن فبلحاظ شهرته وقرينية اعتبار المَقْسَم (الكلي) في

جميع الأقسام.

وعلى ضوء هذا فـ(الكلي) بمنزلة الجنس في الكليات، وقوله ((المقول على الكثرة المختلفة الحقائق)) هو القيد الأول وبه خرج النوع، لما سيأتي من أن النوع انما يحمل على الكثرة المتفقة الحقيقة.

وقوله ((في جواب ماهو)) هو القيد الثاني في التعريف وبه إحترز عن الفصل والخاصة والعرض العام، بلحاظ وقوع هذه الكليات الثلاثة في جواب (أي شيء) غاية الأمر أنه هناك كلام وبحث في أن هذه التعاريف للكليات الخمسة هل هي تعاريف حقيقية أو شروح إسمية، هذا مما وقع الخلاف فيه وحاصله أنه هنا رأيان:

الرأي الأول : المشهور بينهم - على ما في كثير من كتبهم - على أنها شروح إسمية، على أساس أن التعاريف الحقيقية انما هي للموجودات بينما هذه الكليات أمور إعتبارية، فان معنى الجنسية ليس موجوداً من الموجودات بل صرف إصطلاح، فليس التعريف حينئذ تعريفاً حقيقياً.

وعليه فلا يعتبر في هذه التعاريف ذكر الذاتي وتمييز الفصل من الجنس والذاتي من العرضي، بل الذي يعتبر انما هو مجرد ما يفهم المراد.

الرأي الثاني : ذهب جمع - منهم المصنف في السعدية - الى أنها تعاريف حقيقية، غاية الأمر أنها رسوم لاحدود، ووجهه انهم أخذوا في هذه التعاريف وقوعها في جواب ( ماهو ) مثلاً، وهذا الوقوع والحمل أمر عرضي، في حين أن التعريف الحدي تعريف بالذاتي لا بالعرضي.

واما النقطة الثانية - ففي بيان سر تقديم الجنس على سائر الكليات أما تقديمه على النوع فلأن الجنس جزء من النوع، فالإنسان - مثلاً - نوع مركب من جزءين الجنسية والفصلية، فالجنس جزء من النوع، والجزء مقدم على الكل طبعاً فقدم بالوضع موافقة للطبع. ما معنى التقدم بالطبع ؟ يعني

أن يكون الشيء المتقدم بحيث يستحيل وجود المتأخر وتحققه بدونه - المتقدم -  
ولكن لا بمعنى العلية أي لا يكون المتقدم علةً لحصول المتأخر مثل مراتب  
العدد المتقدمة بالنسبة إلى المتأخرة منها، فتحقق الاثنين مثلاً لا يمكن بدون  
الواحد لكنه ليس كلما تحقق الواحد تحقق الاثنين.

فالواحد مُقَدَّم طبعاً بمعنى استحالة تحقق الاثنين بدون الواحد،  
ولكن الواحد ليس علة لحصول الاثنين.

وفي المقام كذلك فإن الجنس إنما قدم على النوع فلأنه مقدم طبعاً  
باعتبار أن النوع يستحيل تحققه بدون تحقق الجنس فلا يمكن أن تتحقق  
الإنسانية بدون تحقق الحيوانية.

فاذن الجنس مقدم على النوع طبعاً لذا قدمه الماتن وضعاً موافقة  
للطبع. وأما تقديمه على الفصل فلأحتياجنا في معرفة الفصل القريب منه  
والبعيد إلى الجنس، فإن معرفة الفصل متوقفة على معرفة الجنس، فلا بد  
وأن يقدم الجنس أولاً.

وأما تقديمه على الخاصة والعرض العام فالأمر واضح وذلك لأن  
الخاصة والعرض العام خارجان عن الماهية بينما أنه جزئها، والبحث أولاً  
يكون عن الجزء الداخل في الماهية ثم البحث عن الخارج عنها.

وأما النقطة الثالثة - ففي قول المحشي ﴿ما هو سؤال عن تمام  
الحقيقة﴾ عرفت في منطق الشيخ المظفر (ره) أنه هناك أحد عشر أداة من  
الأدوات التي يسأل بها، إلا أن أساس هذه الأدوات ثلاثة على مبنى  
المشهور وأربعة على مبنى الشيخ المظفر (ره) فالمشهور ذكروا بأن أساس  
المطالب ثلاثة (ما، هل، لم) بينما المظفر (ره) يرى أداة رابعة أيضاً هي من  
أسس المطالب وهي (أي).



وكيف كان كلامنا فعلاً في الأداة (ما) وهي على قسمين :

١- ما الشارحة

٢- ما الحقيقية

أما (ما) الشارحة: فانما يسأل بها عن شرح الأسم، عن شرح معنى الكلمة لغوياً ليس إلا، ولا يلزم وقوع الجنس أو النوع في جوابها، بل يصح وقوع العرضي في جوابها، كما اذا قيل لك ما العنقاء؟ تقول في الجواب: طائر، أو قيل ما سعادنة؟ قلت في الجواب: نبت، ومعلوم أن الطائر أو النبت عرضي يعرض عليهما وعلى غيرهما، وليساً بجنس أو نوع.

وأما (ما) الحقيقية: فانما يسأل بها عن بيان حقيقة الشيء وماهيته، ويلزم وقوع الجنس أو النوع في جوابها، ولا يصح وقوع العرضي فيه، فلو قيل: الانسان والبقر والفرس مثلاً ماهي؟ فهو سؤال عن تمام حقيقتها، فليزم الجواب بكمال حقيقتها وهو الجنس.

والمراد من ((ما)) في المقام ما الحقيقية لا الشارحة، فمن أجل ذلك قال المحشي [ما هو سؤال عن تمام الحقيقة] ولم يقل سؤال عن الشرح الاسمي، لما عرفت أن المبحوث عنه والذي نريد أن نبينه حقيقة الشيء وماهيته، وهذا المعنى إنما تتكفله (ما) الحقيقية.

ومن هذا البيان يظهر الجواب والدفع عن إيراد مقدر حاصله: أن تعريف الجنس وكذا النوع لم يكن مانعاً عن الأغيار، باعتبار أن العرضي يقع في جواب (ماهو) فانه يصح أن يجاب بالنبات فيما لو سأل عن: السعدانة ماهي؟ ومعلوم أن النبات عرضي لا أنه جنس أو نوع؟

وحاصل جواب المحشي: أن (ماهو) في عبارة الماتن ما الحقيقية لا مطلقاً حتى يصح وقوع العرضي في جوابها، ومن الواضح عدم صحة

وقوع العرضي في جواب (ما) الحقيقية، وعليه فيكون تعريفاً الجنس و النوع مانعين عن الأغيار.

وأما النقطة الرابعة - ففي قوله (ره) ﴿فان أقتصر الخ﴾

هذا بيان لأنواع الأجوبة الواقعة في جواب (ماهو) وقد عقد بعض المناطق في المقام مبحثاً ممتازاً بعنوان (الواقع في جواب ما هو) وحاصله: أن الواقع في جواب (ماهو) على ثلاثة أقسام: الجنس، النوع، الحد التام.

١- الجنس: ويقع في جواب ما هو اذا كان السؤال عن أمور متعددة مختلفة الحقيقة كما اذا سأل: الإنسان والفرس والبقر ماهم؟ لاشك أن السؤال حينئذ عن الجهة المشتركة بين هذه الأمور، فلا بد حينئذ ان يذكر في الجواب شيء يبين تمام المشتركات بين هذه الأمور فيقال في الجواب (حيوان)، وهذا يسمى جنساً وبذلك علم حد الجنس وأنه المقول - المحمول - على ما تحت حقائق مختلفة.

٢- النوع: ويقع في جواب ما هو في موردين:

الأول: ما اذا كان السؤال عن حقيقة أمر واحد شخصي، كما إذا قيل زيد ما هو؟ فيقع النوع في الجواب ويقال (إنسان).  
المورد الثاني: ما اذا كان السؤال عن أمور متعددة ولكنها متفقة في الحقيقة، كما اذا قيل: زيد وبكر وعلي ماهم؟ يقال في الجواب أيضاً (إنسان).

وبذلك أيضاً علم حد النوع وأنه المقول على ما تحت حقيقة واحدة في جواب ما هو بلحاظ أنك لو سألت عن أمر واحد شخصي فالحقيقة أيضاً واحدة فإن حقيقة زيد المسؤول واحدة وهي حقيقة الإنسانية، وكذا لو

سألت عن أمور متعددة متفقة من حيث الحقيقة فالأمر واضح، إذن فانطبق التعريف على كلا الموردين.

٣- الحد التام : ويقع جواب ماهو فيما إذا كان السؤال عن حقيقة أمر واحد كلي، كما إذا قيل الإنسان ما هو ؟ فيقال في الجواب (حيوان ناطق) وهذا هو المسمى بالحد التام، وسيأتي مزيد بيان فيه في مبحث التعريف.

## المحاضرة (٢٧)

قال الماتن ﴿فان كان الجواب عن الماهية وعن بعض  
المشاركات هو الجواب عنها وعن الكل فقريب كالحیوان  
والأفبعید كالجسم﴾

لازال الحديث عن الكلّي الأول (الجنس) وقد عرفت أن البحث فيه  
من عدة نقاط، تقدم الكلام عن أربع منها، أما الآن فالكلام في النقطة  
الخامسة من تلك النقاط، ألا وهي في بيان أقسام الجنس، وإلى هذه النقطة  
من البحث يشير قول المحشي (ره) ﴿فالجنس لابد أن يقع جواباً الخ﴾  
وقبل التكلم في بيان أقسام الجنس يحسن بنا أن نذكر خلاصة ما ذكرناه  
حول الجنس في البحث السابق من أن الجنس انما يقع في الجواب عن  
السؤال بـ(ماهو) فيما اذا كان المسؤل عنه تمام الحقيقة المشتركة بين الماهيات  
المختلفة الواقعة في السؤال، وقد عرفت - عند بيان إحصار الكليات في  
الخمس - أن التمام الذاتي المشترك بين الحقائق المختلفة هو الجنس فيقع  
الجنس في الجواب، فاذا سئل عن الماهيات المختلفة وقيل: الإنسان والفرس  
والبقر ماهم؟ يقال في الجواب حيوان، ولا يصح فيه جوهر ولا جسم  
مطلق ولا نامي ولا حساس ولا ناطق لعدم كون الجميع من التمام المشترك  
فيه، في حين أن كل جنس لا يحصى من أن يكون هو التمام الذاتي المشترك.  
وفي الحقيقة أن الكلام بهذه الصورة المندجة في غاية الغموض لدى  
المبتدئ سيما ونحن في صدد بيان المائز والفرق بين قسمي الجنس القريب  
والبعيد، فيلزم قبل كل شيء عرض موجز عن معنى التمام الذاتي المشترك  
فنعول: أن التفسير الصحيح لهذا المصطلح ما آختره جمهور المحققين منهم  
شارحا الشمسية الرازي (ص ٢٩) والمصنف التفتازاني (ص ٣٥) وهو: أن

يكون الكلي الذاتي آخر جزء تام تشترك فيه الماهيات المختلفة بحيث لا يوجد ورائه جزء تام مشترك أصلاً.

وهذا التفسير في واقعه ينحل الى عناصر :

العنصر الأول : أن يكون هناك جزء تشترك فيه الأنواع المختلفة.

العنصر الثاني : أن يكون هذا الجزء آخر جزء تشترك فيه هذه

الماهيات بحيث لا يكاد يوجد ورائه جزء مشترك بينها.

العنصر الثالث: أن يكون هذا الجزء جزءاً تاماً لاجزاء من الجزء.

خذ لذلك مثلاً: (الحيوان) هو تمام المشترك وآخر جزء تام يشترك

فيه الإنسان والفرس ونحوهما دون الجوهر والجسم المطلق والنامي

والحساس والمتحرك بالأرادة، فإن أنواع الحيوان حين ما يشترك جميعها في

الجوهرية يوجد بعدها ما يشترك فيه الجميع أيضاً وهو الجسم المطلق

والنامي، وكذا حين اشتراك الجميع فيهما يوجد بعدهما الحيوان، وأما بعد

الحيوان فلا يوجد جزء يشترك فيه الجميع سوى الحساس والمتحرك بالأرادة

وهما وإن كان الجميع يشترك فيهما إلا أنهما فاقدان لثالث العناصر وهو

كون تمام المشترك جزءاً تاماً لا بعضاً من الجزء، فإن الحساس والمتحرك

بالأرادة فصل مركب للحيوان - الذي جنسه الجسم النامي - ومن الواضح

أن فصل الشيء جزء منه لا تمامه.

وعلى ضوء هذا التفسير لتمام المشترك الذي لا يخلو منه جنس أصلاً

وإلا لم يكن جنساً ، فالجنس لا بد أن يقع جواباً عن الماهية كمهية الإنسان -

مثلاً- وعن بعض الحقائق المخالفة لها المشاركة أياها في ذلك الجنس، وهذا

يعني أن هذا المقدار مقوم لكل جنس قريباً كان أم بعيداً ولا فرق بينهما في

هذه الجهة.

إذا عرفت هذا نأتي ونقول : أن الجنس ينقسم - في تقسيم - إلى قريب وبعيد، و الأول ما كان جواباً عن مهية معينة كالإنسان - مثلاً - وعن كل ما يشارك الإنسان كماهية الفرس والبقر وغيرهما في الجنس الواقع في الجواب، فاذا قيل الإنسان والفرس والبقر ماهم ؟ يقال حيوان. وعليه فالحيوان جنس قريب .

الجنس البعيد ما خالف القريب فهو ما يقع جواباً عن السؤال عن ماهية وبعض مشاركتها في الجنس الواقع في الجواب، لأن يقع جواباً عن السؤال عن الماهية وعن جميع المشاركات لها حتى يصبح قريباً، كما لو قيل الإنسان والشجر ماهما ؟ يقال جسم نامي، ولو أسقطت الشجر وجعلت مكانه الفرس وقلت الإنسان والفرس ماهما ؟ فلا يصح أن يقع نفس الجواب بأن يقال جسم نامي، مع أن الفرس أيضاً يشارك الإنسان كالشجر في الجسم النامي، وذلك لما عرفت من أن الجنس لا بد أن يكون تمام المشترك بين الماهيات المختلفة الواقعة في السؤال عنها بما هو وليس الجسم النامي هو تمام المشترك بين الإنسان والفرس، باعتبار أنه ليس حاوياً لجميع الأجزاء التي يشتركان - أي الإنسان والفرس - فيها، فإن من الأجزاء المشتركة بينهما الحيوان والحال هو غير داخل في النامي لعدم إحتواء العام على الخاص بخلاف العكس.

واذن فالحيوان هو تمام المشترك بين الإنسان والفرس دون الجسم النامي.

فانقدح من هذا البيان أن الجنس البعيد هو كالجسم النامي حيث يقع جواباً عن السؤال بالإنسان والشجر، لأنه تمام المشترك بينهما فهو جنس لهما لكنه جنس بعيد للإنسان، والسرفيه هو أنه لا يقع جواباً عن السؤال

بالإنسان والفرس مع اشتراكهما فيه، وقد عرفت انه لعدم كون النامي تمام المشترك بين الإنسان والفرس، لأن الحيوان أيضاً مما يشتركان فيه مع انه ليس بداخل في النامي وهو غير حاو للحيوان، فليس النامي بتمام المشترك للإنسان والفرس فلا يمكن جنساً قريباً لهما وان كان بعيداً.

وهكذا نفس الكلام يجري في الجسم المطلق والجوهر.

ثم إن الجنس البعيد على أقسام: تارة يكون بعيداً بمرتبةٍ وأخرى بمرتبتين وثلاثة بمراتب ثلاثة وهكذا، والضابط في ذلك هو (أنه كلما ازداد عدد الأجوبة إزداد عدد مراتب البعد، ويكون عدد المراتب ناقصاً عن عدد الأجوبة بواحد) فان كان هناك جوابان فالجنس بعيد بمرتبةٍ واحدة وان كانت هناك ثلاثة أجوبة فالجنس بعيد بمرتبتين، وهكذا.

توضيح ذلك في ضمن مثال : إن كان في البين جوابان فقد عرفت أن الجنس بعيد بمرتبةٍ مثل "الجسم النامي" فانه بالنسبة إلى الإنسان جنس بعيد بمرتبةٍ ألا وهي مرتبة الحيوانية، باعتبار أنه هناك جوابان (أحدهما) يجاب بالحيوان فيما اذا سؤلنا عن الإنسان والفرس والبقر ما هم ؟ (ثانيهما) بالجسم النامي فيما اذا سؤلنا عن الإنسان والفرس والشجر ما هم ؟ فاذن في البين جوابان فالجسم النامي بعيد بمرتبة واحدة. وإن كانت في البين أجوبة ثلاثة فيكون بعيداً بمرتبتين مثل "الجسم المطلق" بالنسبة الى الإنسان فانه جنس بعيد بمرتبتين الحيوانية والجسم النامي، حيث انه هناك ثلاثة أجوبة (أحدها) يجاب بالحيوان فيما لو كان المسؤل الإنسان والفرس والبقر ما هم ؟ (ثانيها) بالجسم النامي فيما لو كان المسؤل الإنسان والفرس والشجر ما هم ؟ (ثالثها) بالجسم المطلق فيما لو كان المسؤل الإنسان والفرس والشجر والحجر ما هم ؟ وهكذا كلما ازداد عدد الأجوبة إزداد

عدد مراتب البعد، ويكون عدد المراتب ناقصاً عن عدد الأجوبة بمرتبة واحدة. هذا هو الضابط سواء انطبق على السلسلة المعروفة أم على غيرها. ثم ينهي كلامه عن أول الكليات الخمس وهو الجنس، ثم يشرع بثانيتها وهو النوع.



## المحاضرة (٢٨)

قال الماتن ﴿ الثاني النوع وهو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ماهو وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو ويختص باسم الأضافي كالأول بالحقيقي وبينهما عموم من وجه لتصادقهما على الإنسان وتفارقهما في الحيوان والنقطة ﴾

الكلام في النوع يقع في جمل ثلاث :  
الجملة الأولى : في قول الماتن ( النوع وهو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ماهو ) .

الجملة الثانية : في قوله (( وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو ويختص باسم الأضافي كالأول بالحقيقي )) .  
الجملة الثالثة : في قوله (( وبينهما عموم من وجه لتصادقهما على الإنسان وتفارقهما في الحيوان والنقطة )) .

أما الجملة الأولى :- فقد بين فيها الماتن تعريف النوع الذي هو ثاني الكليات الخمس ، حيث عرفه بأنه المقول - أي المحمول - على الكثرة المتفقة الحقيقة كالإنسان - مثلاً - فانه يحمل على الكثرة المتفقة الحقيقة كما لو سألت عن زيد وبكر وحسن ماهم ؟ يقال في الجواب إنسان فهو محمول على هذه الأمور المتعددة المتفقة في الحقيقة والماهية في جواب ( ماهو ) . ثم لا يخفى أن النوع الذي هو أحد الخمسة الحقيقي منه لا الأضافي الذي سيأتي بيانه عن قريب إن شاء الله تعالى .

وأما الجملة الثانية :- ففي قوله (( وقد يقال على الماهية المقول الخ )) نأتي أولاً إلى ترجمة العبارة ، فان الضمير المستتر ( هو ) في قوله (( وقد

يقال)) راجع إلى النوع، فتقدير العبارة (وقد يقال النوع على الماهية المحمول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو)

تعرض الماتن في هذه الجملة إلى مطلب حاصله : أنه كما أن الجنس ينقسم إلى قسمين (قريب وبعيد) كذلك النوع ينقسم إلى قسمين : نوع حقيقي وإضافي. أما النوع الحقيقي : فإلى الآن كان الكلام فيه وعرفه الماتن في الجملة الأولى بأنه المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ماهو مثل الإنسان.

وأما النوع الإضافي : فهو عبارة عن الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو.

مثاله : لو سألت الإنسان والفرس ماهما ؟ يقال في الجواب أنهما حيوان، فحينئذ كل من الإنسان والفرس نوع إضافي بالنسبة إلى الحيوان، كيف ؟ نطبق التعريف على المثال، فنقول النوع الإضافي عبارة عن الماهية - أي ماهية الإنسان في مثالنا - المقول والمحمول عليها وعلى غيرها - ماهية الفرس - الجنس - وهو الحيوان - في جواب ماهو، وهذا الجنس أعني الحيوان قد حمل على الماهية الإنسانية وعلى غيرها.

فيكون كل من الإنسان والفرس نوعاً إضافياً بالإضافة إلى الحيوان. ثم إنه قد أورد على الماتن في المقام إيراد مقدر حاصله : أن تعريف الماتن للنوع الإضافي غير مانع للأغيار لشموله الصنف والشخص، بدعوى أن المهية الصنفية مثل (الرومي، الزنجي ونحوهما) إذا جمعت مع مهية أخرى وقيل الرومي والفرس ماهما ؟ يحمل عليهما الجنس فيقال في الجواب (حيوان) باعتبار أن الفرس حيوان كذا الرومي حيوان، فحمل

الجنس على الماهية الفرسية وغيرها أعني الصنفية في جواب ماهو، فانطبق إذا تعريف النوع الإضافي على الماهية الصنفية.

وهكذا الماهية الشخصية مثل (زيد) مهية اذا جمعت مع مهية أخرى فقليل زيد والفرس ماهما ؟ يحمل عليهما الجنس ويقال (حيوان) وحينئذ بعدما انطبق النوع الإضافي على الصنف والشخص فلا بد وان يكونا من النوع الإضافي أيضاً، مع أن هذا فاسد اذ لم يقل احد بأن الصنف والشخص من النوع الإضافي، أما عدم كون الشخص نوعاً إضافياً فواضح، لأن الشخص (زيد) ليس نوعاً أصلاً، لأشتراط الكلية في النوع نظراً إلى أنه قسم من أقسام الكل في حين أن (زيد) جزئي لم يكن كلياً أصلاً حتى ينطبق عليه النوع الإضافي.

وأما عدم كون الصنف نوعاً إضافياً فلأن النوع من الذاتيات كما عرفت ذلك في البحث السابق، بينما الصنف أمر عرضي، فكون الشخص رومياً ليست من ذاتياته الرومية، وانما من ذاتياته الحيوانية والناطقية، وأما الرومية فهي عارضة عليه نسبة إلى مكان تواجده.

فالنتيجة : أنه ليس الصنف والشخص من النوع الإضافي، والحال أن تعريف الماتن للنوع الإضافي شامل لهما، فتعريفه غير تام.

الا أن المحشي (ره) أجاب عن هذا الأيراد المقدر بتفسيره للماهية الواردة في قول الماتن حيث فسر (ره) الماهية بقوله ﴿ >أي المقول في جواب ماهو <﴾ وحاصل جوابه (ره):

أن الماهية الواردة في عبارة الماتن لا تطلق على الصنف والشخص ولا تشملهما، والنكته في ذلك : أن الماهية عند المنطقيين عبارة عما يقال

ويقع في جواب ماهو، والواقع في جواب ماهو انما يكون بهذين القيدين :  
١- أن يكون كلياً . ٢- أن يكون ذاتياً لما تحته من الأفراد.

فبقيد "الكلي" خرج الشخص لأن الشخص أمر جزئي وليس بكلي  
وهذا واضح، وبقيد "الذاتي" خرج الصنف باعتبار انه امر عارضي وليس  
بذاتي.

وعليه فالشخص والصنف خارجان عن الماهية التي هي عبارة عن  
الكلي الذاتي لما تحته من الأفراد، واذن فليسا هما من الماهية التي يحمل عليها  
وعلى غيرها الجنس حتى ينطبق عليها تعريف النوع الإضافي.

فالنتيجة : أن الشخص والصنف لم يكونا من النوع الإضافي فتعريف  
المصنف للنوع الإضافي مانع عن الأغيار وتام.

وأما الجملة الثالثة :. ففي قوله ((وبينهما عموم من وجه

لتصادقهما.. الخ))

تعرض الماتن في هذه الجملة إلى بيان النسبة بين النوع الحقيقي  
والإضافي من النسب الأربع ما هي؟ أقول : وقع الخلاف في تشخيص النسبة  
في المقام بين القدماء من المناطقة والمتأخرين منهم، فذهب القدماء إلى أن  
النسبة بينهما العموم والخصوص مطلقاً، وذهب المتأخرون إلى إن النسبة  
العموم والخصوص من وجه، وهذا هو المختار لدى الماتن كما هو صريح  
كلامه، واختاره أيضاً شيخنا المحشي (ره) كما سيظهر لك ذلك. وعلى كل  
حال نأتي إلى بيان المذهبين، أما القدماء فقالوا أن النوع الحقيقي أخص  
مطلقاً من النوع الإضافي، حيث أن كل نوع حقيقي نوع إضافي ولا عكس  
أي وليس كل نوع إضافي نوعاً حقيقياً، فمثلاً في مورد (الإنسان) يتصادق  
كلاهما كما لا يخفى، اما كون الإنسان نوعاً حقيقياً فواضح لأن الإنسان هو

الكلي المقول على الكثرة المتفقة في الحقيقة في جواب ماهو، وهذا هو معنى النوع الحقيقي. واما كونه نوعاً إضافياً فلا ضافته الى الجنس الذي يحمل عليه وعلى غيره كالفرس مثلاً، وهذا هو معنى النوع الإضافي.

وليس كل نوع إضافي نوعاً حقيقياً، مثل (الحيوان) فانه بإضافته إلى الجنس الذي فوقه وهو الجسم النامي الذي يحمل عليه وعلى غيره كالشجر-مثلاً - يكون نوعاً إضافياً، ولكنه في حد نفسه ليس نوعاً حقيقياً، بل هو بنفسه جنس يحمل على الكثرة المختلفة الحقيقة فلا يكون نوعاً حقيقياً يحمل على كثرة متفقة في الحقيقة. فاذن: كل نوع حقيقي نوع اضافي ولاعكس. هذا ما سلكه القدماء من المناطق. وأما المتأخرون فقالوا أن النسبة بين النوع الحقيقي والنوع الإضافي العموم من وجه، حيث انه هناك مادة إجتماع واحدة ومادتا إفتراق، أما مادة الأجتماع فقد عرفتھا قبل قليل كما في الإنسان وهو واضح، واما مادة الأفتراق من جانب النوع الإضافي عن الحقيقي فأيضاً عرفتھا كما في الحيوان. وأما مادة الأفتراق من جانب النوع الحقيقي أي تحقق الحقيقي بدون الإضافي وذلك فيما لو كان النوع أمراً بسيطاً يعني لا جزء له، وإذا لم يكن له جزء فلا جنس له لما قاله المناطقه من أن ما لا جزء له لا جنس له.

ومثل الماتن للنوع البسيط بالنقطة فانها نوع بسيط لا تنقسم الى الطول والعرض والعمق فهي عرض لايقبل القسمة أصلاً وإذا لم يقبل القسمة أصلاً لم يكن لها جزء فلا يكون لها جنس، فتكون النقطة حيثئذ نوعاً بسيطاً ذا أفراد كثيرة متفقة في الحقيقة وهي أفراد النقطة التي هي أواخر الخطوط، ولما لم يكن لها جنس يحمل عليها وعلى غيرها فلا يصدق عليها النوع الإضافي المتقوم بعنوان حمل الجنس عليه وعلى غيره.

وبالجملة : فالنوع الحقيقي صادق في موارد النوع البسيط دون النوع الإضافي، أما صدق النوع الحقيقي على النوع البسيط فباعتبار أن النوع البسيط له أفراد كثيرة متفقة من حيث الحقيقة يحمل ذلك النوع عليها، وبهذا سيكون نوعاً حقيقياً كما عرفت في النقطة.

وأما عدم صدق النوع الإضافي عليه فلأن النوع البسيط لاجزاء له وإذا لم يكن للشيء جزء فلاجنس له حتى ينسب الى جنسه ويكون نوعاً إضافياً.

هذا ما سلكه المتأخرون، وهو المختار لدى الماتن كما هو صريح كلامه حيث قال ((وبينهما عموم من وجه لتصادقهما على الإنسان وتفارقهما في الحيوان والنقطة )) والظاهر أن المحشي (ره) ليس مخالفاً للمصنف في أصل هذه الدعوى من كون النسبة عموماً من وجه، وأما إشكاله وتنظره - الذي سيأتي وجهه وتقريبه - فانما هو في تمثيل الماتن بالنقطة، فلذا قال [فيه مناقشة>] أي في المثال مناقشة، لاسيما وقوله بعد ذلك [وبالجملة النسبة بينهما هي العموم من وجه>] ظاهر في ذلك وان مناقشته في التمثيل فحسب لافي أصل الدعوى.

والحاصل : ان مختار الشيخ المحشي في المقام هو المسلك الثاني (ما اختاره الماتن) صرح بهذا جمع من المحشين على الحاشية.

ثم بعد ذلك نأتي إلى توضيح بعض عبارات الحاشية :-

قوله (ره) > أي المقول في جواب ما هو الخ < الغرض من هذا التفسير هو دفع ذلك الأشكال المقدّر الوارد في المقام الذي عرفت تقريبه في الجملة الثانية من جملات البحث، وعرفت أيضاً حاصل جواب المحشي عنه.

قوله (ره) > فالنوع الإضافي دائماً يكون إما نوعاً حقيقياً.. الخ < من هنا شروع في بيان النسبة بين معنيي النوع وفي هذا المقطع من كلامه يُبين أن النسبة بينهما العموم والخصوص مطلقاً، وهذا هو الذي عليه القدماء حتى الشيخ الرئيس في الشفاء.

وتوضيح النسبة على ضوء ما ذكره المحشي : أن النوع الإضافي دائماً يكون إما نوعاً حقيقياً - كالأنسان - مندرجاً تحت جنس - كالحیوان - وسيأتي أن النوع الحقيقي هو النوع السافل الذي لا نوع تحته، وعليه فلا يمكن تنزل النوع الإضافي إلى ما دون النوع الحقيقي لانتفاء الكلي الذاتي به، بينما أن اللازم في النوع الإضافي كونه كلياً ذاتياً. وإما جنساً - كالحیوان - مندرجاً تحت جنس آخر - كالجسم النامي - ففي الأول يتصادق النوع الحقيقي والأضافي معاً باعتبار أن المفروض في النوع انه المقول على الكثرة المتفقة في الحقيقة وهذا هو معنى النوع الحقيقي، كما أن المفروض أنه داخل تحت جنسٍ يحمل عليه وعلى غيره وهذا معنى النوع الإضافي.

فيتحصل من هذا : أن كل نوع حقيقي إضافي.

وفي الثاني - أعني الجنس الداخل تحت جنس آخر - يتحقق الإضافي بدون الحقيقي، أما الأول - تحقق الإضافي - فلأن المفروض دخوله تحت الجنس الآخر المحمول عليه وعلى غيره - كما هو مقتضى الجنسية التي هي الماهية المقولة على حقائق مختلفة - وهذا معنى النوع الإضافي. وأما الثاني - عدم تحقق الحقيقي - فلأن المفروض أن النوع بنفسه جنسٌ فيحمل على

الكثرة المختلفة الحقيقة فلا يكون نوعاً حقيقياً يحمل على كثرة متفقة في الحقيقة والماهية.

قوله (ره) > ويجوز أيضاً تحقق الحقيقي بدون الإضافي ... < وفي هذا المقطع من كلامه يشير إلى بيان أن النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، وهذا هو مسلك المتأخرين الذي اختاره الماتن وتبعه المحشي في ذلك، وهذه النسبة انما تتحقق فيما لو كان النوع بسيطاً لاجزاء له حتى يكون جنساً له، ولاخفاء أن النوع البسيط له أفراد متفقة في الحقيقة يحمل عليها، وبهذا يكون نوعاً حقيقياً ولا يمكن أن يكون نوعاً إضافياً لأن معناه - كما عرفت - ماهية يحمل عليها وعلى غيرها الجنس، فاذا فرضنا أن النوع البسيط لاجزاء له أصلاً فلا جنس له ولا فصل حتى يحمل جنسه عليه، واذا لم يحمل عليه جنس فلا يصدق عليه النوع الإضافي. وقد مثل المصنف للنوع الحقيقي بدون صدق الإضافي بالنقطة، الا أن المحشي يناقش في هذا التمثيل بما سيأتي قريباً لا في أصل الدعوى. ثم يأتي ويقول (ره) ﴿وبالجملة النسبة بينهما هي العموم من وجه﴾ فيستفاد من قوله هذا أن مختاره هو مذهب المتأخرين، فإن إتيانه (ره) لهذه العبارة الكلية بعد مناقشته إشارة إلى أن أصل مدعى المتأخرين صحيح وهو كون النسبة في المقام العموم من وجه، ونحن لاناقد فيه وانما تناقش في التمثيل بالنقطة.

قوله (ره) > النقطة طرف الخط... الخ < شروع في بيان كون النقطة مثلاً لمادة الافتراق من طرف النوع الحقيقي وحاصله : انه بعد فرض عدم إمكان القسمة في النقطة لا من حيث الطول ولا العرض ولا



العمق، يُعَلِّمُ عدم وجود الجزء لها، ومن الواضح أن الجنس جزء للشيء - كما عرفت سابقاً - فإذا لم يكن للنقطة جزء فليس لها جنس حتى يحمل عليها وعلى غيرها وبالتالي فلا مسرح فيها للنوع الإضافي

الا ان المحشي (ره) ناقش وتنظر في هذا حيث قال < وفيه نظر > أي في كون النقطة مثلاً لما ذكر نظر لأن ما ذكر من الدليل يقتضي عدم وجود الجزء الخارجي للنقطة وعدم الجزء الخارجي لها لا ينافي وجود جنس لها ذهنياً، وذلك لأن الجنس ليس جزءاً خارجياً بل هو جزء عقلي، فانه من الواضح أن الحيوان جنس لزيد - مثلاً - مع انه ليس جزء هيكله الخارجي فيكون يده أو رجله، فلو كان جزءاً خارجياً لاقتضى أن يكون الحيوان في مثالنا جزءاً من هيكل زيد وهذا كما ترى، مضافاً إلى صحة حمل الجنس على النوع كقولك "الإنسان حيوان" أو الفصل كقولك "الناطق حيوان" فلو كان الجنس جزءاً خارجياً، الجزء الخارجي لا يحمل على كله ولا على الجزء الآخر منه فلا يقال (البيت جدار) كما لا يقال (السقف جدار). فمن هذا كله يعلم ان الجنس ليس جزءاً خارجياً بل هو من الأجزاء العقلية، وعليه فمن الممكن وجود الجنس للنقطة مع عدم الجزء لها في الخارج، اذ الجنس جزء عقلي تحليلي أي يفهمه العقل بعد تحليل النوع.

وتوضيح ذلك : أن النقطة التي هي آخر الخط نوع حقيقي لأفراد آخر الخط، فإذا قيل آخر هذا الخط وآخر ذلك الخط وآخر الخط الثالث وهكذا ماهي؟ تقع النقطة في الجواب فهي إذاً المقولة على الكثرة المتفقة

الحقيقة وهذا معنى النوع الحقيقي. وهنا جنس يحمل عليها وعلى غيرها من الماهيات الأخرى، فاذا قيل طرف الخط وطرف السطح وطرف الجسم ما هم؟ يقال في الجواب (آخر) فمفهوم الآخر جنس لهذه الأطراف الثلاثة. وعليه فلو قيل (النقطة والسطح والخط ما هي) يقال في الجواب آخر، فكل من هذه الأنواع الثلاثة مركب ذهنياً، غاية الأمر أن النقطة بسيطة خارجاً دون السطح والخط، باعتبار أن السطح مركب من الطول والعرض، والخط مركب من نقاط عديدة.

وعلى ضوء هذا البيان اتضح أن تحقق النوع الحقيقي بدون الإضافي بتوسط النقطة غير ثابت، فما مثل به الماتن غير تام، فالأولى أن يمثل للنوع البسيط الذي لا جنس له بالعقل والنفس كي لا يناقش في تمثيله.

والنتيجة في آخر الشوط عند المحشي (ره): أن أصل الدعوى لدى المتأخرين والذي تبناه الماتن التفتازاني صحيح لا غبار عليه ألا وهو كون النسبة في المقام العموم والخصوص من وجه، غاية الأمر أن تمثيل الماتن لذلك بالنقطة غير سديد والمناقشة في المثال لا تضر بصحة أصل الدعوى.

## المحاضرة (٢٩)

قال الماتن ﴿ ثم الأجناس قد تترتب متصاعدةً إلى العالي

ويسمى جنس الأجناس والأنواع متنازلة إلى السافل

ويسمى نوع الأنواع وما بينهما متوسطات ﴿

يقع الحديث في المقام حول جمل ثلاثة :

الجملة الأولى : في قول الماتن ((الأجناس قد تترتب متصاعدةً إلى

العالي ويسمى جنس الأجناس))

الجملة الثانية: في قوله ((والأنواع متنازلة إلى السافل ويسمى نوع

الأنواع))

الجملة الثالثة: في قوله ((وما بينهما متوسطات))

أما الأولى - فقد أشار فيها إلى سلسلة الأجناس وأفاد أنها تترتب

على نحو التصاعد، أتى المحشي (ره) أولاً وفسر التصاعد وأفاد ان المراد منه

كون الترتب في سلسلة الأجناس على نحو الصعود والترقي من خاص إلى

عام، ومعنى ذلك أن الترتب الملحوظ في سلسلة الأجناس هو الصعود

والترقي من جنس سافل خاص إلى جنس عالي عام.

والسبب في ذلك : أن جنس الجنس يكون أعم من الجنس، فمثلاً

الجسم النامي فانه جنس للجنس الذي هو الحيوان، هذا الجسم النامي الذي

يطلق عليه جنس الجنس أعم من الجنس وهو الحيوان وأعلى منه، لأن

الجنس أعم جزئي الماهية كما سبق، وعليه فجنس الجنس هو ما كان أعلى

وأعم من الجنس ومن الطبيعي أن لازم ذلك أن يكون الترتب في الأجناس

على نحو الصعود والترقي من الجنس السافل الخاص إلى الجنس العالي العام باعتبار أن الشيء الأعم أعلى وأعم من الشيء الأخص.

وبعد أن فسر (ره) الصعود يأتي ويقول ﴿وهكذا إلى الجنس الذي ليس فوقه جنس﴾ فأتى بأداة (إلى) وهي بمعنى الانتهاء أي وهكذا نصعد ونترقى إلى أن نصل إلى الجنس الذي ليس فوقه جنس، وعبارته هذه إشارة إلى أن سلسلة الأجناس لا بد وأن تنتهي إلى الجنس الذي لا جنس فوقه، والدليل على ذلك أن الأجناس لو لم تكن متناهية لزم استحالة تصور أي ماهية فإن لازم تصور الأجناس مع كونها غير متناهية تصور أمر غير متناه في زمان محدود وهذا غير ممكن بل محال، لأن العقل غير محيط بالأمر غير المتناهية، فبما أن كون الأجناس غير المتناهية مستلزم لهذه المحالية، والمحالية باطلة، فلا محالة نقول أن الأجناس لا بد وأن تكون متناهية وهو المطلوب.

ثم أن سلسلة الأجناس تبدأ من الجنس السافل الخاص إلى الجنس العالي العام، ففي مقولة الجوهر الجنس السافل هو الحيوان، وسمي سافلاً باعتبار أنه أسفل الأجناس ولم يكن تحته جنس فهو السافل، والجنس العالي هو الجوهر ويسمى جنس الأجناس في اصطلاحهم فإنه جنس الأجناس في الممكن الجوهرى ولا جنس فوقه، وإنما سمي عالياً باعتبار أنه أعلى الأجناس ولا جنس له، وأما المتوسطات فسيأتي الكلام عنها في الجملة الثالثة.

وأما الجملة الثانية من جملات المتن - فقد بين الماتن فيها سلسلة الأنواع وذكر أنها تكون متنازلة، جاء المحشي وفسر التنزل بأن يكون النزول في سلسلة الأنواع من عام إلى خاص، ومعنى ذلك أن الترتب الملحوظ في

النوع على عكس ما هو الملحوظ في الجنس أي من عالي عام إلى سافل خاص.

والسبب في ذلك : أن نوع النوع يكون أخص من النوع، وهذا نستفيده من نفس معنى النوع الإضافي، فإن معناه كما عرفت مراراً ما حمل عليه وعلى غيره الجنس، وعلى هذا فمعنى نوع النوع هو كلي ذاتي تحته فمثلاً الجسم النامي الذي هو نوع للنوع الذي هو الجسم المطلق يكون أخص من النوع وهو الجسم المطلق وأسفل منه كما لا يخفى ومن الطبيعي سوف يكون الترتب في الأنواع على نحو التزل من عام إلى خاص، باعتبار أن الشيء الأخص أسفل وأخص من الشيء الأعم فيكون الترتب تنازلياً. ثم أتى المحشي وقال ﴿ > وهكذا - أي تنزل من النوع العام العالي - إلى أن تنتهي إلى النوع الذي ليس تحته نوع وهو النوع السافل ونوع الأنواع > ﴾ وكلامه هذا أيضاً إشارة إلى أن التناهي لازم في سلسلة الأنواع أيضاً، والدليل على ذلك وجود الأشخاص والمصاديق الخارجية اذ لو كانت الأنواع تتنازل غير متناهية ولم تقف عند النوع السافل لزم عدم تحقق الأفراد والمصاديق الخارجية مع انه ضروري بلا ريب، فاذن لابد وأن تكون سلسلة الأنواع متناهية .

ثم أن سلسلة الأنواع تبدأ من النوع العالي العام إلى النوع السافل الخاص، ففي مقولة الجوهر النوع العالي هو الجسم المطلق - ونترك الجوهر لانه لا جنس فوقه حتى ننسبه إليه وبالتالي ينطبق عليه النوع الإضافي - والنوع السافل هو الإنسان ويسمى نوع الأنواع في اصطلاحهم. وأما المتوسط فستعرفه في الجملة الثالثة.

ومن هذا البيان أظنك قد علمت أن المراد بالنوع في هذا البحث هو الإضافي، كيف ! والحقيقي واحد لا ترتب فيه، اذ لو كان نوع حقيقي فوق نوع حقيقي او تحته لزم أن يكون النوع الحقيقي جنساً وهو محال كما صرح بذلك المصنف في السعدية ص ٤٧.

وأما الجملة الثالثة فسيأتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى ...

نأتي الآن إلى توضيح بعض كلمات الحاشية :-

قوله (ره) < بأن يكون الترقى الخ > يعني أن الجنس في احد تقسيماته على قسمين: مترتب ومفرد، أما الجنس المترتب فهو ما كان الترقى فيه من الخاص إلى العام لما عرفت من أن جنس الجنس لا بد أن يكون أعم من الجنس وإلا فجنسيته للجنس غير ممكنة، فان الجسم النامي - مثلاً - لا يؤهل لأن يكون جنساً للحيوان إلا اذا كان أعم منه كما هو واضح. ثم هذا الترقى بالآخرة لا بد من إنتهائه بجنس لا يكون فوقه جنس، من جهة أن تركيب الماهية من أجزاء غير متناهية غير معقول، لعدم إحاطة العقل بالأمور غير المتناهية. وعليه فلا بد وأن تنتهي سلسلة الترقى بجنس الأجناس.

وأما الجنس المفرد فهو مالا جنس فوقه ولا تحته مثل ((العقل)) بناءً على كون العقول العشرة<sup>(١)</sup> مختلفة الحقائق، ولم يكن الجوهر جنساً للعقل. والقسم الذي تعرض إليه الماتن في المقام انما هو الأول، وأما الثاني - الجنس المفرد - فلم يتعرض إليه، والسبب في عدم التعرض ما ستعرفه في المستقبل القريب من الكلام. ولذا

---

(١) سيأتي مجمل البحث عن العقول العشرة في المستقبل القريب من الكلام.

قال في المتن ((ثم الأجناس قد تترتب)) فأتى بـ(قد) للأشارة إلى أن الترتب ليس بلازم، لأ مكان الجنس المفرد والنوع المفرد. قوله (ره) <جنس الجنس> المراد منه الجسم النامي في مقولة الجوهر، فانه أعم من الجنس الذي هو الحيوان.

قوله (ره) <بأن يكون التنزل الخ> يعني أن النوع في أحد تقسيماته على قسمين: مترتب ومفرد، أما النوع المترتب فهو ما كان الترتب فيه تنازلياً من العام إلى الخاص، لما عرفت من أن نوع النوع لابد وأن يكون أخص من النوع، والأفتوعيته للنوع لا معنى لها. ثم هذا التنزل بالأخرة لابد وأن ينتهي إلى النوع الذي لا نوع تحته كما عرفت ذلك.

وأما النوع المفرد فهو ما لا نوع فوقه ولا تحته مثل (العقل) بناءً على كون العقول العشرة متفقة الحقيقة وأن الجوهر جنس للعقل. ثم أن ما ذكرناه في الحاشية السابقة - أي في سلسلة الأجناس - من أن القسم الذي تعرض إليه المصنف في المقام انما هو الأول منهما دون الثاني إلى آخر ما ذكر آت هنا أيضاً.

قوله (ره) <نوع النوع> المراد منه الجسم النامي في مثال بحثنا فانه أخص من النوع الذي هو الجسم المطلق، والمراد من النوع هو النوع العالي أي الجسم المطلق.

## المحاضرة (٣٠)

### قال الماتن ﴿ وما بينهما متوسطات ﴾

كان الكلام فيما يخصُّ بسلسلتي الأجناس والأنواع، ذكرنا أن الحديث في هذا المقام حول جملٍ ثلاثة ذُكرت في المتن تقدّم الحديث عن جملتين منها وانتهى إلى الجملة الثالثة في قول الماتن ((وما بينهما متوسطات))

وحاصل ما أفاده (ره) في المقام : أن في مرجع الضمير ((هما)) في قول الماتن ((بينهما)) إحتمالين :

الأحتمال الأول : أن يكون الضمير راجعاً إلى مطلق لفظ العالي ولفظ السافل، أي مطلق العالي (جنساً عالياً كان أم نوعاً عالياً) ومطلق السافل (جنساً سافلاً كان أم نوعاً سافلاً).

الأحتمال الثاني : أن يكون الضمير عائداً إلى خصوص لفظي الجنس العالي والنوع السافل المذكورين صريحاً في عبارة المصنف، حيث أن العالي في المتن ذكر في سلسلة الأجناس والسافل في الأنواع.

أما على الاحتمال الأول فيكون معنى العبارة حينئذٍ ﴿وما بين العالي والسافل في سلسلتي الأجناس والأنواع متوسطات﴾ من الأنواع والأجناس لوقوعها في البين والوسط، فما بين الجنس العالي المسمى بجنس الأجناس وهو الجوهر في مقولة الجوهر، وبين الجنس السافل هو الحيوان في مقولة الجوهر أجناس متوسطة كالجسم المطلق والجسم النامي. وما بين النوع العالي وهو في مقولة الجوهر (الجسم المطلق) والنوع السافل وهو فيها (الإنسان) أنواع متوسطة كالجسم النامي والحيوان.



وعليه: فاتضح أن المتوسطات من الأجناس والأنواع بناءً على هذا الاحتمال إثنان، فإطلاق صيغة الجمع عليهما (أعني قوله متوسطات) مبني على مصطلحهم من إطلاقهم الجمع على ما فوق الواحد أي مقدار كان تعدية لحكم مادة الجمع إلى صيغة الجمع، إذ مادة الجمع من جمع شيئاً إلى شيء وهو يصدق على الاثنين، صرح بهذا الاصطلاح جمع غفير منهم. ولعل سره هو: أنه لا فرق في اللغة اليونانية بين التثنية والجمع في الصيغة كالفارسية.

والمنطق حيث نقل من اليونان بُنيَ على لغتهم، بل في لغة العرب أيضاً قد يطلق على الاثنين كما ترى في دعاء العلقمة خطاباً لمولانا أمير المؤمنين وسيد الشهداء (عليهما السلام): ((يا سادتي رغبت إليكما الخ)) وأما على الاحتمال الثاني فيكون معنى العبارة حينئذٍ ﴿وما بين الجنس العالي و النوع السافل متوسطات﴾ أي ما بين الجنس العالي كالجوهر والنوع السافل كالأنسان متوسطات، وهي على أقسام ثلاثة: ١- ما كان جنساً متوسطاً فقط لا نوعاً متوسطاً كالجسم المطلق، فإنه جنس متوسط فحسب، ولا يصح أن يكون نوعاً متوسطاً باعتبار أنه نوع عالي كما لا يخفى، وأما كونه جنساً متوسطاً فلوقوعه بين جنسين وتوسطه بينهما.

٢- ما كان نوعاً متوسطاً فقط لا جنساً متوسطاً كالحیوان فإنه نوع متوسط فقط لوقوعه بين نوعين، الجسم النامي من طرف والأنسان من طرف آخر، فهو متوسط بينهما، ولا يصح أن يكون جنساً متوسطاً لعدم توسطه بين جنسين، حيث أن الذي قبله هو الأنسان وهو ليس جنساً كما هو واضح.

٣- ما كان جنساً متوسطاً ونوعاً متوسطاً معاً كالجسم النامي، فانه واقع بين النوعين والجنسين أي كلي ذاتي فوقه نوع إضافي كالجسم المطلق وتحتة نوع كالحیوان والأنسان، وهكذا فوقه جنس كالجسم المطلق وتحتة جنس كالحیوان، فاذن الجسم النامي نوع متوسط بين النوعين وجنس متوسط بين الجنسين.

والحاصل: أنه بناءً على هذا الاحتمال يصح الجمع اللغوي أيضاً لما عرفت من أن المتوسطات ثلاث أقسام.

ثم إن المحشي (ره) إنما عبر وقال (كالنوع العالي، كالجنس السافل، كالجسم النامي) ولم يقل (وهو النوع العالي) أو (وهو الجنس السافل) أو (وهو الجسم النامي) وذلك للإيماء إلى تعميم البحث وشموله لسلاسل الكليات الأخرى أي لسائر المقولات ولا تختص بخصوص مقولة الجوهر، نظراً إلى عمومية إبحاث المنطقة وكليتها.

ثم إنه قد أورد على المصنف في المقام إيراد حاصله:  
أن كلاً من الجنس والنوع - كما عرفت سابقاً - على قسمين :  
مترتب.. مفرد، في حين أن المصنف لم يتعرض إلا لخصوص المترتب من الجنس والنوع ولم يتعرض للمفرد منهما ؟

أتى الشيخ المحشي (ره) في مقام الجواب فأفاد : أن عدم تعرض المصنف للجنس المفرد وكذا النوع المفرد لأحد سببين :

(الأول) إما لأن البحث والكلام إنما هو في الأجناس والأنواع المترتبة والتي تقع في سلسلة التصاعد أو التنازل، ومعلوم أن الجنس والنوع المفردين لا ترتب فيهما فلا يمكن أن نضعهما تحت جنس أو نوع، وكذا لا

يمكن وضعهما فوق جنس أو نوع ولا في الوسط، فهما خارجان عن محل البحث والكلام، فلذا لم يتعرض اليهما جمع منهم المصنف.

(السبب الثاني) وأما لعدم تيقن وجودهما، وذلك فانهم قد مثلوا للجنس والنوع المفردين بالعقول العشرة، وقد حكم عليها المحقق الطوسي (قده) وقال ((وأدلة وجوده مدخولة)).

وعلى فرض القول بالعقول العشرة، فانه يقال انها تارة تفرض متفقة الحقيقة، وأخرى مختلفة الحقائق.

(أ) فإن فرضنا أن العقول العشرة متفقة الحقيقة أي أن حقيقتها واحدة وكون الجوهر جنساً لها، فحينئذ سوف يكون كل عقل نوعاً مفرداً، ليس تحته نوع لأن العقول العشرة متفقة الحقيقة على الفرض، كما أنه ليس تحت الإنسان نوع لأن أفرادها متفقة الحقيقة. وكذا ليس فوقه نوع لأن الجوهر الذي يكون فوقه جنس لا نوع.

وعليه فالعقل صار مثلاً للنوع المفرد

(ب) وإن فرضناها مختلفة الحقيقة ولم يكن الجوهر جنساً لها، فحينئذ يكون العقل جنساً مفرداً ليس فوقه جنس لفرض عدم كون الجوهر جنساً له حتى يقال بأن الذي فوقه جنس، وكذا ليس تحته جنس باعتبار أن ما تحته نوع كما هو واضح.

وعليه فالعقل صار مثلاً للجنس المفرد. فمن أجل ذلك قالوا أن العقول العشرة إن جعلناها متحدة الحقيقة كانت مثلاً للنوع المفرد، وإن جعلناها مختلفة الحقيقة كانت مثلاً للجنس المفرد.

ولكن حيث أن هذا الأمر لم يكن متيقناً، لعدم قيام دليل قطعي على وجود الجنس المفرد والنوع المفرد، فلذا أعرض المصنف عن ذكرهما في المقام.

والحاصل : أن المصنف لأحد ذينك السبيين لم يتعرض للجنس والنوع المفردين فلا يورد عليه ذلك الأيراد المتقدم.  
إلى هنا تم الكلام عن ثاني الكليات الخمس، ثم يشرع بالكلام عن ثالثها وهو الفصل.

## المحاضرة (٣١)

قال الماتن ﴿ الثالث : الفصل وهو المقول على الشيء في

جواب أي شيء هو في ذاته ﴾

الكلام في ثالث الكليات الخمس وهو ((الفصل)) وقد عرّف القوم -  
وتبعهم المصنف التفتازاني - الفصل بأنه المقول على الشيء في جواب أي  
شيء هو في ذاته وجوهره.

مثاله : (الناطق) عندما يُسأل :الأنسان أي شيء هو في ذاته ؟ يقال في  
الجواب : ناطق، فالناطق فصل بإعتبار انه الكلي المحمول على الشيء  
المسؤول - وهو الأنسان في مثالنا- في جواب أي شيء هو في ذاته.  
ثم أن هذا التعريف مشتمل على عدة نكات :

الأولى : قوله ((المقول على الشيء)) وهذا بمنزلة الجنس في  
التعريف، فيشمل النوع والجنس والفصل، كذلك يشمل العرضي أيضاً،  
باعتبار أن تلك الكليات هي محمولات على موضوعاتها، كما عرفت هذه  
النكته في أول بحث الكليات الخمس.

النكته الثانية : قوله ((في جواب أي شيء هو)) هذا بمنزلة الفصل  
الأول في التعريف، وبه خرج الجنس والنوع عن التعريف، ووجه خروجهما  
هو : أن الجنس والنوع لا يقعان في جواب (أي شيء) بل يقعان في جواب  
(ماهو؟) كما عرفت ذلك سابقاً تحت عنوان (الواقع في جواب ما هو).

النكته الثالثة : قوله ((في ذاته)) هذا بمنزلة الفصل الثاني في  
التعريف، وبه خرج العرضي، باعتبار أن العرضي وان كان مقولاً على  
الشيء في جواب أي شيء هو، الا أنه يقال في جواب أي شيء هو في

خاصته لا في ذاته فمثلاً يسأل : الإنسان أي شيء هو في خاصته ؟ يقال في الجواب (ضاحك)، فلاحظ أن الخاصة إنما وقعت في جواب أي شيء هو في خاصته، بخلاف الفصل فانه يقع في جواب أي شيء هو في ذاته. فاذن : بهاتين النكتتين الأخيرتين تم إخراج الأغيار (الجنس، النوع، العرضي) من تحت تعريف الفصل.

الا أنه قد أشكل الأمام فخر الرازي على هذا التعريف بما حاصله : أن تعريف القوم الفصل بهذا التعريف لم يكن مانعاً عن الأغيار لشموله الحد التام والجنس أيضاً مع انهما ليسا بفصل.

توضيح ذلك : أنكم قلتم أن الفصل ما يقع في جواب سؤال شخص بأي شيء، ولا شك أنه إذا قيل الإنسان - مثلاً - أي شيء هو في ذاته؟ يكون السؤال عما يميز الإنسان عن مشاركاته في الشيئية، وحيث أن فيصح أن يقال في جوابه (حيوان ناطق) على أساس أن الحد التام يميز الإنسان عن مشاركاته في الشيئية، وان شئت فقل: أن جوابك بالحيوان الناطق - أي الحد التام - جواب بتمام ذاتيات الإنسان فكيف لا يميزه عن سائر الأغيار.

فاذا صح وقوع الحد التام في جواب أي شيء، وبذلك تبطل قاعدتهم المعروفة القائلة أن الحد التام انما يقع في جواب ما هو فقط، كما عرفت ذلك سابقاً عندما عقدنا عنوان (الواقع في جواب ما هو) وذكرنا أن الواقع ثلاثة أقسام، منها الحد التام، والحال انه هاهنا صح وقوعه في جواب أي شيء، فيلزم بالتالي ألا يكون تعريفهم للفصل مانعاً لصدقه على الحد التام مع أنه ليس بفصل. هذا أولاً.

ثانياً : أن تعريفهم للفصل شامل للجنس أيضاً، فانه إذا قيل الإنسان أي شيء هو في ذاته ؟ يصح للمجيب أن يقول حيوان فقط لأن التمييز في تعريف الفصل - كما صرحوا به - ليس التمييز عن جميع ما عداه بل التمييز في الجملة، ولذا صح تقسيم الفصل إلى القريب والبعيد كما سيأتي. فمن تقسيمهم هذا يعلم أن مرادهم من التمييز في المقام هو التمييز في الجملة حتى شمل الفصل البعيد وإلا لو كان المراد منه التمييز عن الجميع لما شمل البعيد.

فتحصل : أن التمييز في المقام هو التمييز في الجملة، وإذا كان كذلك فهو حاصل بالجنس أيضاً، اذ الجنس - وهو الحيوان في مثالنا - يميز الإنسان إجمالاً كما لا يخفى. فصح إذن وقوع الجنس في جواب أي شيء هو في ذاته، وبالتالي يلزم عدم مانعية تعريفهم الفصل لصدقه على الجنس مع انه ليس فصلاً.

إلا أنهم تصدوا للجواب عن إشكال الفخر الرازي هذا بعدة اجوبة تعرض المحشي الى اثنين منها:

الجواب الأول لصاحب المحاكمات - وهو العلامة قطب الدين الرازي (قده) - حيث أجاب عن ذلك الأشكال بما حاصله: أن معنى (أي) وان كان في أصل اللغة موضوعاً لطلب المميز مطلقاً أي مميز كان، وعليه فيصح في جواب (الإنسان أي شيء) وقوع الفصل وحده أو مع الجنس أو الجنس وحده لحصول التمييز بكل واحد منها، إلا أن أرباب المعقول- ويعني الحكماء والمناطق - إصطلحوا على أن (أي) انما يطلب بها المميز الذي لا يقع في جواب ما هو، فهذا الاختصاص سوف يخرج الجنس والحد

التام عن تعريف الفصل باعتبار أنهما يقعان في جواب ماهو، وعليه فلا يرد إشكال الفخر الرازي في المقام.

هذا وإن بعض المحشين قد أورد على جواب قطب الدين الرازي بما حاصله : أنه مَنْ قال أن المنطقيين إصطلحوا على أن (أي) هكذا أي موضوعه لطلب مميز لا يقع في جواب ما هو، بل أنا تقطع بأن ليس للمنطقيين إصطلاح خاص في معنى كلمة (أي) سوى ما في أصل اللغة، فما يذكره القطب الرازي (ره) صرف إدعاء نطالبه بالدليل. ولعل هذا التأمل في جواب القطب أوجب المحشي (ره) أن يجعل الجواب الثاني أدق واثقن من الأول.

الجواب الثاني للمحقق الطوسي (ره) - قال المحشي عنه هو أدق واثقن - عن إشكال الفخر وحاصله : أنا لا نسأل عن الفصل إلا بعد أن نعلم أن لهذا الشيء المسؤول جنساً بناءً على أن ما لا جنس له لا فصل له، فإن الشيء إنما نسأل عن فصله بعد معرفة أن له جنساً، إذ لو لم يكن له جنس فلا فصل له حتى نسأل عن فصله وحينئذ فإذا علمنا جنس هذا الشيء نسأل عما يميز الشيء عما يشاركه في ذلك الجنس، فنقول : الإنسان أي حيوان هو في ذاته ؟ فيتعين الجواب بالناطق فقط. وأمالو أجبناً بأنه حيوان فقط لكان غلطاً لأنه تكرر للجنس الذي يعلمه السائل، وكذا لو أجبناً بأنه حيوان ناطق لكان غلطاً لمعلومية الجنس لدى السائل فيكون ذكره شيئاً زائداً.

فحينئذ - أي حين إذ قلنا بأن السؤال عن المميز بعد العلم بالجنس - يندفع إشكال الفخر، فانه لا يصح الجواب إلا بالفصل وحده لعدم الجدوى في ذكر الجنس وحده أو منضمماً إلى الفصل.



ثم يقول المحشي (ره) انه بناءً على هذا الجواب تكون كلمة الشيء كنايةً عن الجنس الذي عرفه السائل قبل السؤال، أي كناية عن الجنس المعلوم الذي يطلب السائل ما يميز الشيء عن مشاركاته في ذلك الجنس. والقرينة على هذه الكناية ما ذكر من أنه لا يسأل عن الفصل إلا بعد العلم بالجنس.

ثم ننتقل إلى توضيح بعض ألفاظ وعبارات الحاشية :-

قوله (ره) < إعلم إن كلمة أي موضوعه الخ > بيان لمناسبة تعريف الفصل بما يقع في جواب (أي) وتمهيد لأشكال يأتي من الأمام الفخر الرازي الذي عرفت توضيحه مفصلاً، وحاصل ما يريد (ره) الآن هو : أن كلمة (أي) بحسب وضعها اللغوي موضوعه لسؤال تميز الشيء عن سائر أفراد المضاف إليه ومشاركاته مطلق التمييز ذاتياً كان أم عرضياً، غاية الأمر أنه في الذاتي لا بد أن يقال أي شيء هو في ذاته، وفي العرضي أي شيء هو في عرضه. فمثلاً إذا قيل الحجر أي موجود ؟ كان السؤال عن شيء يميز الحجر عن سائر أفراد الموجود ( الذي أضيفت إليه هذه الكلمة كلمة أي ) واصطلاح القوم ليس مخالفاً لما في اللغة في هذا المعنى. اذا عرفت هذا فاعلم أن الفصل عبارة عن المميز الذاتي في جواب أي شيء هو في ذاته.

قوله (ره) < فيصح أن يجاب بأنه حيوان ناطق كما صح أن يجاب بأنه ناطق >

وهذا هو الأشكال الذي عرفت توضيحه في الشرح. ثم أن الجواب بالآخر - اعني بالناطق - لا إشكال في صحته ولا خلاف

ولذلك جعله مشبهاً به وعبر بصيغة الماضي، بخلاف الأول فانه لقائل أن يقول انه أشار بكلمة (شيء) إلى الحيوانية التي علمت للأنسان غير أن السائل لم يدر أنه من أي أنواع الحيوان، فذكر الحيوان منضمّاً إلى الناطق مما لا مجال له أصلاً.

قوله (ره) <صاحب المحاكمات> هو الشيخ قطب الدين الرازي (ره) الذي يعدّ من احد أعلام الأمامية، وهو من تلاميذ العلامة الحلبي (ره) وله مؤلفات عديدة من جملتها شرحه لأشارات ابن سينا المشهور ((بالمحاكمات بين شارحي الأشارات)) ووجه تسمية كتابه هذا بهذا الاسم هو: أن الامام فخر الرازي له شرح على الأشارات، أشكل فيه كثيراً على مطالب الشيخ في الأشارات ثم جاء المحقق خواجه نصير الدين الطوسي (ره) وكتب شرحاً على الأشارات وأجاب عن جميع إشكالات الفخر الرازي. ثم لما أتى قطب الدين الرازي وشرح الأشارات، حاكم بين الشارحين الفخر من جهة والطوسي من جهة أخرى، فلذا أشتهر كتابه بـ ((المحاكمات بين شارحي الأشارات)).

قوله (ره) <والجنس أيضاً> أشار بقوله [أيضاً] إلى أن وقوع الجنس وحده جواباً لـ (أي) لوصح ولم يمنع لما ذكر في الشرح مفصلاً، يخرج عن تعريف الفصل أيضاً كما يخرج الحد التام بهذا الجواب لوقوعهما في جواب ما هو.

قوله (ره) <أدق واتقن> أي من طريقة وجواب قطب الدين الرازي لما عرفت من أن جوابه محل تأمل.

قوله (ره) <بحذا فيره> قال في القاموس: بحذا فاره وحذا فيره يعني بأسره.

## المحاضرة (٣٢)

قال الماتن ﴿ فان مِيزه عن المشاركات في الجنس القريب  
ف قريب أو البعيد فبعيد وإذا نسب إلى ما يميزه فمقوم وإلى ما  
يميزه عنه فمقسم ﴾

كان الكلام في الفصل ، بعد أن انتهى من تعريف الفصل شرع الآن  
بذكر تقسيماته. والفصل له تقسيمان معروفان :

التقسيم الأول :. تقسيم الفصل إلى القريب والبعيد.

الفصل القريب : هو الفصل الذي يميز الشيء عن مشاركاته في  
جنسه القريب مثل الناطق بالنسبة إلى الإنسان، فانه يميز الإنسان عن  
مشاركاته في جنسه القريب (هو الحيوان) فالناطق يميز الإنسان عن الفرس  
والبقر والغنم.... الخ، المشاركة له في الحيوانية.

الفصل البعيد : هو الفصل الذي يميز الشيء عن مشاركاته في جنسه  
البعيد. مثل الحساس بالنسبة للإنسان، فانه يميز الإنسان عن مشاركاته في  
الجنس البعيد وهو الجسم النامي، فالحساس يميز الإنسان عن الأشجار  
والنباتات المشاركة له في الجسم النامي، لا أن يميزه عن الفرس والبقر والغنم  
...، لأن هذه المذكورات حالها حال الإنسان في الحساسية فكما أن الإنسان  
حساس كذا هذه المذكورات حساسة أيضاً.

التقسيم الثاني : تقسيمه إلى المقوم والمقسم.

إعلم أن الفصل له لحاظان وله نسبتان :

١- نسبة إلى الماهية المركبة من جنس وفصل، تلك الماهية التي يكون  
الفصل جزءاً منها وفصلاً مميّزاً لها.

٢- ونسبة إلى الجنس الذي يميز الماهية عن أغيارها المشاركة لها في هذا الجنس.

مثال ذلك : الناطق تارةً ينسب إلى ماهية الإنسان التي يكون الناطق جزءاً مميزاً لها، وأخرى ينسب إلى الجنس - أعني الحيوان - الذي يميز ماهية الإنسان عن مشاركاتهما في هذا الجنس من الغنم والفرس ونحوهما. فالفصل باللحاظ الأول يسمى (مقوماً) لأنه جزء للماهية ومحصل لها، فإن المقوم في إصطلاح المناطقه مالا يتحقق الشيء بدونه، ولا خفاء أن الماهية لا تتحقق بدون جزءها لأنتفاء المركب بانتفاء جزئه فكان الفصل جزءاً مقوماً ومميزاً للماهية ومحصلاً لها.

وباللحاظ الثاني يسمى (مقسماً) لأنه بإنضمامه إلى الجنس مقسم له إلى قسمين، فالناطق في المثال بانضمامه إلى الحيوان يقسم الحيوان إلى الحيوان الناطق والحيوان غير الناطق، يعني لو ضمنا الناطق إلى الحيوان حصلنا على قسم وهو الحيوان الناطق أي الإنسان، وإذا ضمنا عدم الناطق إلى الحيوان حصلنا على سائر الأقسام والأنواع كالفرس والبقر وغيرهما. فالفصل إذن باللحاظ الثاني مقسم للجنس إلى قسمين.

ثم إنهم ذكروا أن مقصود المحشي من إنضمام عدم الفصل إلى الجنس هو إنضمام فصل آخر إلى الجنس، أي انه اذا إنعدم هذا الفصل - كالناطق مثلاً - جاء فصل آخر - كالناطق مثلاً - كي يحصل قسماً آخر وهو الحمار - مثلاً - وذلك لأن الجنس قائم بالفصل ومتحصل به فكيف يتعقل أن يكون عدم إنضمام فصل معين محصلاً لقسم آخر ونوع ثانٍ، ففي تعبيره (ره) ﴿ >عدماً< ﴾ مسامحة واضحة كما لا يخفى.

ثم نتقل إلى توضيح بعض مفردات هذا الدرس الواردة في

الحاشية:-

قوله (ره) < من بين أفراده > أي أفراد الجنس ويعني الأنواع، وذلك لأن الأشخاص أفراد للنوع كما أن الأنواع أفراد للجنس.

قوله (ره) < يسمى مقوماً > بصيغة إسم الفاعل، مشتق من التقويم، والتقويم في اللغة يأتي بمعنى إزالة إعوجاج الشيء، وكأن ماهية الإنسان مثلاً من دون الناطق منعوجة، ولا يزول إعوجاجها إلا بالناطق، فبهذه المناسبة سمي الفصل مقوماً.

## المحاضرة (٣٣)

قال الماتن ﴿والمقوم للعالي مقوم للسافل ولا عكس﴾

كان الكلام في مباحث الفصل، من جملة مباحثه قوانينه، تعرض الماتن في المقام إلى قانونين، أحدهما يرتبط بالفصل المقوم، والآخر بالفصل المقسم.

القانون الأول ﴿الفصل المقوم للعالي مقوم للسافل ولا عكس﴾

القانون الثاني ﴿الفصل المقسم للسافل مقسم للعالي ولا عكس﴾

أما القانون الثاني فسيأتي الكلام عنه في المحاضرة القادمة إن شاء الله تعالى. كلامنا فعلاً في القانون الأول والذي أشار إليه الماتن بقوله:

﴿المقوم للعالي مقوم للسافل ولا عكس﴾ ونتكلم في هذا القانون في

بحثين:-

(البحث الأول) بحث إيجابي وهو عبارة عن موجبة كلية (كل مقوم

للعالي مقوم للسافل).

(البحث الثاني) بحث سلبي وهو عبارة عن قوله (ولا عكس) أي

(وليس كل مقوم للسافل مقوماً للعالي).

البحث الأول: في بيان الكبرى الكلية (كل مقوم للعالي مقوم

للسافل) مثل (الحساس) فانه مقوم للعالي أي الحيوان، وهو مقوم للسافل

أيضاً أعني الإنسان. لكن ما البرهان على ذلك ؟

البرهان الذي سلكه المحشي (ره) هي هنا هو قياس المساواة والذي

أشار إليه بقوله ﴿وجزاء الجزء جزء﴾ وقبل تطبيق قياس المساواة على

المقام لأبأس بتوضيحه إجمالاً فنقول : إن في قياس المساواة مرحلتين:

الأولى / مؤلفة من صغرى وكبرى ونتيجة.

المرحلة الثانية / صغراها نتيجة المرحلة الأولى من الاستدلال، وكبرها المقدمة الخارجية التي تضم إلى الصغرى، فنحصل على قياس وشكل من الأشكال الأربعة، ويتج المطلوب. فأساس قياس المساواة مبنٍ على هذه المقدمة الخارجية، فإن صدقت كان القياس منتجاً وإن كذبت كان القياس عقيماً.

ثم بعد معرفة قياس المساواة إجمالاً نأتي ونطبقه على المقام فنقول :

المرحلة الأولى : الصغرى (الفصل المقوم للعالي جزء للعالي)

الكبرى (والعالي جزء للسافل)

هذا قياس من الشكل الأول فإن الحد المتكرر فيه كلمة (العالي) فقط فانها محمول في الصغرى موضوع في الكبرى. والشكل الأول بديهي الإنتاج. النتيجة : الفصل المقوم للعالي جزء جزء السافل.

المرحلة الثانية : الصغرى - وهي نتيجة المرحلة الأولى - (الفصل المقوم للعالي جزء جزء السافل) الكبرى (وجزاء الجزء جزء) وهذا أيضاً قياس من الشكل الأول فإن الحد المتكرر فيه جملة (جزء الجزء).

النتيجة : الفصل المقوم للعالي جزء للسافل.

وإذا كان جزء للسافل فيقومه.

توضيح المرحلتين بمثال وذلك مثل (الحساس) فهو فصل مقوم للحيوان، ويميزه عن مشاركاته في الجسم النامي الذي هو جنسه، وهو فصل مقوم للإنسان أيضاً، لأن الحساس جزء الحيوان حيث يقال في تعريفه جسم نام حساس، فالحساس جزء من الحيوان وهو جزء للإنسان كما هو واضح، وجزء الجزء جزء فالحساس جزء للإنسان السافل من الحيوان في العموم

والشمول، فيكون الحساس فصلاً مقوماً للإنسان أي يكون أمراً لا يتحقق الإنسان بدونه فان إنتفائه يُعني إنتفاء جنسه العالي الأعم وبإنتفائه ينتفي الأخص الذي هو الإنسان أيضاً، ويميّز الإنسان عن كل ما كان يميز الحيوان عنه من المشاركات في الجسم النامي، فقد كان يميز الحيوان عن الشجر مثلاً، فكذا الآن يميز الإنسان عنه.

إثبات المرحلتين :- (المرحلة الأولى) أما الصغرى فلأنها المفروض حيث أن المقوم للعالي جزء له كما هو معنى المقوم في إصطلاحهم. وأما الكبرى فلأن السافل أخص من العالي، ومعلوم أن الخاص كالإنسان يتضمن العام كالحيوان، فيكون الحيوان جزءاً أعم للإنسان. (المرحلة الثانية) أما الصغرى فلا تحتاج إلى إثبات باعتبار أنها نتيجة القياس السابق، والقياس السابق قياس من الشكل الأول وهو بديهي الإنتاج، والبديهي لا يحتاج إلى إثبات. وأما الكبرى فهي مقدمة خارجية صادقه إذ لو كانت كاذبة لما انتج القياس.

البحث الثاني : في بيان قوله ((ولا عكس)) في القانون، فنقول : انه ليس كل مقوم للسافل مقوماً للعالي، بل بعض مقوم السافل مقوم للعالي والبعض الآخر المقوم للسافل غير مقوم للعالي، أما بعض مقوم السافل مقوم للعالي فمثل الحساس فانه مقوم للسافل كالإنسان وهو مقوم للعالي كالحيوان، وأما البعض المقوم للسافل غير المقوم للعالي فمثل الناطق فانه مقوم للإنسان، لكنه ليس مقوماً للحيوان، لأنه أصلاً ليس فصلاً للحيوان اذ المقوم فرع الفصل.



ثم نأتي إلى توضيح بعض مفردات وعبارات الحاشية :-

قوله (ره) < اللام للإستغراق > قد يستشكل هنا ويقال إن المشهور بين النحويين أن اللام المفيدة للإستغراق انما هي حرف تعريف لأنها إسم موصول، والألف واللام الداخلة على اسم الفاعل واسم المفعول انما هي اسم موصول لاحرف تعريف، وفي المقام بما أن اللام داخلة على اسم فاعل وهو ((مقوم)) فمعنى ذلك أنها اسم موصول لا حرف تعريف حتى تفيد الأستغراق، فاذن لا تفيد اللام في المقام الأستغراق فكيف قال المحشي أن اللام للأستغراق؟ إلا أنه أجيب عن هذا الأشكال بأن الألف واللام الداخلة على اسم الفاعل واسم المفعول إنما تكون موصولة في صورة ما اذا كانت دالة على معنى الحدوث مثل الضارب، المضروب، وأما لو كانت دالة على معنى الثبوت فتكون حينئذ حرف تعريف لإسم موصول مثل الكافر، المؤمن، الصائغ، ومقامنا من قبيل القسم الثاني أي أن اللام في (المقوم) تدل على الثبوت أي الثابت انه فصل مقوم، وعليه فتفيد الأستغراق، والمراد منه الأستغراق الحقيقي لا المجازي يعني كل مقوم للعالي الخ.

قوله (ره) < فهو فصل مقوم للسافل > أي للسافل من ذلك العالي الذي كان الفصل مقوماً له بمعنى أن السافل لا يتحقق بدون الفصل الذي كان العالي لا يتحقق بدونه وهذا هو معنى المقوم، ففصل العالي مقوم السافل وفصله أيضاً.

قوله (ره) < وليعلم أن المراد بالعالي ههنا... الخ > المحشي (ره) في قوله هذا ينبه على أمر وهو أن المراد بالعالي والسافل ههنا أي في قولهم

﴿كل مقوم للعالي مقوم للسافل﴾ غير المراد من العالي والسافل في سلسلتي الأجناس والأنواع المتقدمتين، فإن المراد بالعالي هنا كل جنس أو نوع يكون فوق آخر سواء أكان فوقه آخر أم لم يكن. لا أن المراد به خصوص الجنس العالي الذي لا جنس فوقه وخصوص النوع العالي الذي لا نوع فوقه، فيشمل المتوسط منهما أيضاً.

وكذا المراد بالسافل هنا كل جنس أو نوع يكون تحت آخر سواء أكان تحته آخر أم لم يكن، لا أن المراد به خصوص الجنس والنوع الذين ليس تحتهما جنس آخر ونوع آخر كما تقدم. فاذن: العالي والسافل في المقام أعم منهما فيما تقدم في سلسلتي الأجناس والأنواع.

وبالجملة: إنه ليس المراد من العالي والسافل هنا ما تقدم في باب ترتب الأجناس والأنواع من أن العالي جنس الأجناس أو نوع الأنواع، والسافل في مقابله، بل العالي والسافل هنا نسبي. قوله (ره) <حتى أن الجنس المتوسط إلخ> أعلم أن الجنس المتوسط كان على قسمين :

- ١- ما كان جنساً متوسطاً فقط كالجسم المطلق.
  - ٢- ما كان جنساً متوسطاً ونوعاً متوسطاً معاً كالجسم النامي.
- ما نحن فيه شامل لكلا قسمي الجنس المتوسط، فإن الجسم النامي بالنسبة إلى الحيوان عالٍ، وبالنسبة إلى الجسم المطلق سافل.

وكذا الجسم المطلق بالنسبة إلى الجسم النامي عالٍ وبالنسبة إلى الجوهر سافل، لما عرفت من أن العالي والسافل في هذا المقام نسبي.

قوله (ره) > أي كلياً بمعنى أنه ... الخ < قالوا أشار (ره) بالتفسير إلى أن المراد من العكس المنفي هو العكس اللغوي دون الإصطلاحي، فلا يستشكل بأن نفي العكس عن قولنا ﴿المقوم للعالي مقوم للسافل﴾ غير صحيح على أساس أن هذه القضية لا تخلو إما أن تكون موجبة كلية أو موجبة جزئية، وعلى التقديرين لها عكس ولا يصح نفي العكس عنها، لما سيأتي في بحث العكس المستوي من أن الموجبة مطلقاً كلية كانت أم جزئية تنعكس إلى الموجبة الجزئية، فكيف نفي المصنف العكس وقال ((ولا عكس)).

أجاب الشارح (ره) عن هذا الإشكال بقوله ﴿> أي كلياً <﴾ وحاصله: أنه ليس المراد بالعكس ههنا العكس الإصطلاحي - أي العكس المستوي - بل المراد العكس اللغوي العرفي، وفي العكس اللغوي يشترط بقاء القضية على حالها من حيث الكم والكيف . وعليه فعكس الموجبة الكلية لغوياً الموجبة الكلية، فالعكس اللغوي تلزمه الكلية ومعلوم كذب (كل مقوم للسافل مقوم للعالي) فإن الناطق مقوم للإنسان السافل وليس مقوماً للحيوان العالي ولذا قال ((ولا عكس)).

فاذن : قوله (ره) ﴿> كلياً <﴾ إشارة إلى أن العكس اللغوي منفي في المقام أي أن مقصود الماتن من قوله ((ولا عكس)) أن قولنا ﴿كل مقوم للعالي مقوم للسافل﴾ لا عكس له على نحو الكلية

فلا تستطيع أن تقول ﴿وكل مقوم للسافل مقوم للعالي﴾ لما  
عرفت من كذبه في المثال المتقدم.  
فالنتيجة النهائية : أن تفسير المحشي اشارة إلى أن العكس  
لغوي، وقس عليه قوله في المقسم.

## المحاضرة (٣٤)

### قال الماتن ﴿والمقسم بالعكس﴾

بلغ الكلام بنا إلى القانون الثاني من قوانين الفصل وهو ﴿كل مقسم للسافل مقسم للعالي ولا عكس﴾ والذي أشار إليه الماتن بقوله ((والمقسم بالعكس)) وينبغي أن نتكلم في هذا القانون عن بحثين:

الأول:- بحث إيجابي وهو عبارة عن (كل مقسم للسافل مقسم للعالي).

الثاني :- بحث سلبي وهو عبارة عن (وليس كل مقسم للعالي مقسماً للسافل).

البحث الأول : وهو في بيان الكبرى الكلية ﴿كل مقسم للسافل مقسم للعالي﴾.

الدليل والبرهان على إثبات هذا المدعى هو نفسه الذي استخدمه المحشي في القانون الأول أعني قياس المساواة والذي أشار إليه بقوله ﴿وقسم القسم قسم﴾.

وقد تقدم توضيحه إجمالاً ، نأتي إلى تطبيقه على المقام فنقول :-  
المرحلة الأولى : الصغرى (كل فصل مقسم للسافل قسم من السافل) الكبرى (والسافل قسم من العالي).

هذا قياس من الشكل الأول، فإن الحد المتكرر كلمة (السافل) فقط، محمول في الصغرى، موضوع في الكبرى فالنتيجة (كل فصل مقسم للسافل قسم قسم العالي)

المرحلة الثانية: صفراها نتيجة المرحلة السابقة وكبرها المقدمة الخارجية، أي أن الصغرى (كل فصل مقسم للسافل قسم قسم العالي) الكبرى (وقسم القسم قسم). هذا أيضاً قياس من الشكل الأول، فإن الأوسط جملة (قسم القسم).

فالنتيجة (كل فصل مقسم للسافل قسم العالي) وإذا ثبت أنه قسم من العالي فهو مقسم له أيضاً، وهو المطلوب. توضيح المرحلتين بمثال وذلك مثل (الناطق) فهو فصل مقسم السافل الذي هو الحيوان، وهو مقسم العالي الذي هو الجسم النامي، فكما يقال الحيوان إما ناطق أو غير ناطق فكذلك يقال الجسم النامي إما ناطق أو غير ناطق، لأن الإنسان قسم من الحيوان وهو قسم من الجسم النامي وقسم القسم قسم فيكون الإنسان قسماً من الجسم النامي، فيقال الجسم النامي إما ناطق كالإنسان أو غير ناطق.

وهذا إنما حصل بسبب ضم الناطق الذي هو مقسم الحيوان الى الجسم النامي الذي هو العالي فيقسمه الى قسمين. وبكلمة: أن الفصل الذي يقسم السافل فهو بنفسه يقسم العالي وبنفس القسمة التي كانت للسافل، فالناطق كما يقسم الحيوان الذي هو السافل الى ناطق وغيره أي انسان وغيره، فكذلك هو بنفسه وبنفس القسمة يقسم العالي الذي هو الجسم النامي فيقال الجسم النامي إما ناطق أو غيره أي إما انسان أو غير انسان كالشجر.

وأما إثبات المرحلتين:- (المرحلة الاولى) أما الصغرى فلأن كل مقسم بالنسبة الى مقسمه هو قسم منه، فالناطق - مثلاً - مقسم للحيوان،

هذا الناطق (المقسم) قسم من الحيوان (المقسم) اذ من الواضح أن قسماً من الحيوان هو الناطق أي الانسان، والقسم الآخر غيره كالبقرة والغنم ونحوهما.

وأما الكبرى فلأن السافل كالحيوان قسم من العالي كالجسم النامي، وإلا لما كان معنى لكون العالي أعم من السافل.

(المرحلة الثانية) أما صغرها فواضحة بلحاظ أنها نتيجة القياس السابق، وحيث أن القياس السابق قياس من الشكل الأول وهو بديهي الإنتاج، فلذا تكون بديهية غنية عن الاستدلال.

وأما كبرها فلأنها المقدمة الخارجية الصادقة التي يبتني عليها اساس قياسنا أعني قياس المساواة.

فالنتيجة : أنه بعد طي هذه المقدمات في مرحلتي الاستدلال نخرج بهذه النتيجة (أن الفصل المقسم للسافل مقسم للعالي).

البحث الثاني : في بيان (ولاعكس) في هذا القانون، فنقول : انه ليس كل مقسم للعالي مقسماً للسافل، بل بعض المقسم للعالي مقسم للسافل أيضاً كالناطق، فإنه مقسم للعالي الذي هو الجسم النامي، فيقال الجسم النامي اما ناطق أو غيره، وهو بنفسه مقسم للسافل الذي هو الحيوان الى ناطق وغيره.

ولكن بعض المقسم للعالي ليس مقسماً للسافل كالحساس، فانه مقسم للعالي الذي هو الجسم النامي الى حساس وغيره، إلا انه لا يقسم السافل الذي هو الحيوان، إذ من الواضح أنه لا مجال للقول بأن قسماً من الحيوان غير حساس، بل الحساس - كما عرفت - فصل للحيوان وجزءه المقوم له، فكيف يتعقل وجود حيوان غير حساس.

اذن: فلا نستطيع أن نقول على نحو الكلية (كل مقسم للعالي مقسم  
للسافل) وهذا ما أشار اليه المحشي بقوله ﴿ولا عكس أي كلياً﴾ ونفس  
الكلام الذي ذكرناه في التعليقة السابقة من القانون الأول - من أن المراد من  
العكس هو اللغوي لا الإصطلاحي - آتٍ هنا أيضاً فلا حاجة الى إعادته.



## المحاضرة (٣٥)

قال الماتن ﴿الرابع الخاصة وهو الخارج المقول على ماتحت حقيقة واحدة فقط الخامس العرض العام وهو الخارج المقول عليها وعلى غيرها﴾

كان الكلام في الكليات الخمس، وذكرنا سابقاً أن الكلي على قسمين إما ذاتي وأما عرضي، وقسموا الذاتي الى النوع والجنس والفصل، وهذه الكليات الثلاثة هي المسماة بالكليات الذاتية، وقد انتهينا من الكلام فيها بحمد الله تعالى. أما الآن فالكلام في الكليات العرضية وهي الخاصة والعرض العام، ونتكلم فيها ضمن نقاط:-

النقطة الأولى:- في تعريف كل من الخاصة والعرض العام وبيان مفردات التعريف.

النقطة الثانية:- في بيان تفسير المحشي قول الماتن ((الخاصة هو الخارج)) بقوله [أي الكلي الخارج]

النقطة الثالثة:- في بيان تقسيم الخاصة الى الشاملة وغير الشاملة، وبيان الغاية من هذا التقسيم.

النقطة الرابعة:- في بيان تقسيم المحشي الحقيقة الواحدة الواردة في تعريف المتن الى النوعية والجنسية وبيان السبب في ذلك.

النقطة الخامسة:- في بيان أمر المحشي في المقام بالفهم حيث قال

﴿فأفهم﴾

النقطة السادسة:- في بيان تقسيمات الخاصة والعرض العام.

أما النقطة الأولى :- ففي تعريف كل من الخاصة والعرض العام =  
عرف الماتن الخاصة بأنها الخارج المقول على ماتحت حقيقة واحدة فقط.  
مثل الضاحك بالنسبة الى الإنسان، فإن الضاحك أمر خارج عن  
ذات الإنسان، إلا أنه محمول على أفراد هذه الحقيقة الواحدة خاصة .  
ولا يخفى عليك أن الماتن لو كان يقدم لفظ (المقول) في تعريف  
الخاصة والعرض العام على لفظ الخارج لكان أولى، نظراً الى أن لفظ  
المقول بمنزلة الجنس، فانه شامل للخارج وغيره ايضاً، ومعلوم أن الجنس في  
التعريف مقدم على الفصل.

بناءً على هذا نقول ان تعريف الخاصة مشتمل على ثلاث مفردات:  
المفردة الأولى: قوله ((المقول)) أي المحمول، وهذا بمثابة الجنس في  
التعريف كما عرفت، وبه يشمل جميع الكليات الخمسة، لما عرفت سابقاً  
من أنها كلها محمولات على موضوعاتها.

المفردة الثانية: قوله ((الخارج)) وهذا هو الفصل الأول في  
التعريف، وبه خرج الكليات الذاتية بأجمعها.

المفردة الثالثة: قوله ((على ماتحت حقيقة واحدة فقط)) هذا هو  
الفصل الثاني فيه، وبه خرج العرض العام، لأنه وإن كان خارجاً ومقولاً،  
إلا أنه لا يختص بأفراد حقيقة واحدة.

وأيضاً عرف الماتن العرض العام بأنه الخارج المقول عليها- أي على  
تلك الحقيقة الواحدة- وعلى غيرها من الحقائق.

مثل (الماشي) فانه خارج عن ذات الإنسان وليس من ذاتياته، إلا أنه  
محمول على الحقيقة الأنسانية وعلى غيرها من الحقائق الحيوانية كالفرسية  
والبقرية وغيرهما.

وأيضاً يتكون هذا التعريف من مفردات ثلاثة :-

الأولى: قوله ((المقول)) وهو بمنزلة الجنس في التعريف وبه شمل الكليات الخمسة بأسرها.

الثانية : قوله ((الخارج)) وهو الفصل الأول في التعريف، وبه خرج الكليات الذاتية.

الثالثة: قوله ((عليها وعلى غيرها)) الفصل الثاني فيه، وبه خرج الخاصة، لأنها كما عرفت محمولة على حقيقة واحدة فقط.

وأما النقطة الثانية :- في بيان تفسير المحشي المشار اليه بقوله [ >أي الكلي الخارج <] - فقد فسر المحشي (ره) الضمير (هو) الوارد في المتن بقوله [ >اي الكلي <] للأشارة الى دفع إيراد يرد في المقام، وحاصله : أنه قد عرف الماتن الخاصة بأنها الخارج المقول.. الخ، هذا التعريف صادق على مثل الأعراض الخاصة بالأفراد المعينة من قبيل طول زيد، عرض خالد، لون بكر،.. الخ ، باعتبار أنها يصدق عليها أنها محمولة على ماتحت حقيقة واحدة، فيشمّلها التعريف حينئذ، وهذا يعني أن الخاصة يمكن أن تكون أمراً جزئياً وليس كلياً، فينتج بالأخيرة أن الكليات تصير اربعة وليست خمسة . وهذا التالي مما لا يمكن الألتزام به.

أراد المحشي (ره) أن يدفع هذا الأيراد بتفسيره هذا، وحاصل الدفع: أن الضمير (هو) في المتن ((الخاصة هو الخارج الخ)) لا يعود الى الخاصة حتى يقال بأن الخاصة الخارج المحمول الخ، الصادق على مثل الأعراض الخاصة بالجزئيات المعينة، بل الضمير إنما هو عائد الى مقسم الكليات وهو (الكلي) وذلك لأن المقسم للكليات الخمسة التي منها الخاصة وهو الكلي معتبر في جميع مفهومات الأقسام.

وعلى هذا فلا يرد على التعريف مثل الأعراض الخاصة بالأشخاص المعينة، وإن صدق عليها أنها محمولة على ماتحت حقيقة واحدة، لعدم كونها من المفهومات الكلية، بل هي أمور جزئية فلا يشملها تعريف الخاصة.

وأما النقطة الثالثة:- في بيان تقسيم الخاصة الى الشاملة وغيرها مع بيان الغاية من هذا التقسيم - فاعلم أن المناطقة قسموا الخاصة الى عدة تقسيمات، منها تقسيمها الى قسمين: شاملة وغير شاملة، والذي اشار اليه بقوله (ره) [واعلم ان الخاصة الخ>]

الخاصة الشاملة : تعني أنها تشمل جميع افراد ماهي خاصة له، مثل الكاتب بالقوة للأنسان، فإن إستعداد الكتابة بالقوة حاصل لكل فرد من أفراد الانسان مادام الأنسان إنساناً.

الخاصة غير الشاملة: وتعني أنها لاتشمل جميع أفراد ماهي خاصة له، مثل الكاتب بالفعل فإن الكاتب بالفعل مع أنه خاصة الأنسان إلا أنه غير شامل لكل فرد من أفراد الأنسان، فإن منهم من يأتي أمياً ويموت كذلك، فلا يقال في حقه أنه كاتب بالفعل.

ثم ان الغاية من هذا التقسيم لئلا يتوهم أحد في المقام ويقول إن مثل الكتابة - مثلاً- كيف يكون من الخاصة للأنسان ، في حين ان خاصة الشيء ما يوجد فيه، وليست الكتابة توجد في جميع أفراد الانسان؟

فالمناطقة أرادوا دفع هذا التوهم قالوا ان خاصة الشيء ما لا يوجد في غيره اصلاً، وأما بالنسبة الى أفراد الشيء فلا يلزم عروضها لجميعها، فإن وجدت للجميع فهي شاملة والأ فغير شاملة. فمن أجل ذلك قسموا الخاصة الى هذين القسمين.

وأما النقطة الرابعة :- في بيان تقسيم المحشي الحقيقة الواحدة الواردة في تعريف الخاصة الى النوعية والجنسية مع بيان السبب - فان المصنف عرف الخاصة بقوله ((الخارج المقول على ماتحت حقيقة واحدة فقط)) جاء المحشي (ره) وعمم هذه الحقيقة الواحدة للنوعية والجنسية. فالأول ماكان مختصاً بنوع من الأنواع كالضاحك، فانه مختص بنوع الإنسان.

والثاني ماكان مختصاً بجنس من الأجناس كالماشي، فانه مختص بجنس الحيوان، ولايكون مختصاً بالجسم النامي. ثم أن تعميم المحشي (ره) الحقيقة الواحدة للنوعية والجنسية للأشارة الى أن الخاصة لا تختص بالنوع فقط، بل تكون للأجناس أيضاً، كما عليه المصنف فانه ذكر في السعدية ص ٣٦ "أن الخاصة تكون للأجناس حتى العالي، وان قال بعضهم على أنها لا تكون إلا للنوع الأخير". انتهى ثم يحسن الإيماء الى أن تمثيل المحشي في المقام بالضاحك والماشي اشارة الى أن المعتبر في حمل الكلي على أفراده، هو حمل المواطاة وهو هو، لا حمل إشتقاق وذو هو، فلذا ترى أنهم يمثلون بالمشتقات لا بمبادئها كالضحك والمشي مثلاً.

وأما النقطة الخامسة :- في بيان أمر المحشي في المقام بالفهم - فان المحشي (ره) بعدما عمم الحقيقة الواحدة الى النوعية والجنسية واعطاء مثال لكل منهما، قال [فالماشي خاصة للحيوان وعرض عام للإنسان] ثم بعد هذا فوراً أمر بالفهم حيث قال [فافهم] ذكروا أن قوله [فافهم] لعلّه إشارة الى أنه لا منافاة في كون شي واحد خاصة وعرضاً عاماً، وان هذا ليس من اجتماع الضدين وتداخل الأقسام بوجه، لأن قيد الحيثية معتبر،

فالماشي من حيث عروضه للأنسان وغيره عرض عام، ومن حيث اختصاصه بالحيوان فقط خاصة، وهو بالأعتبار الذي يكون عرضاً عاماً لا يمكن أن يكون بذلك الأعتبار نفسه خاصة اصلاً.

فاذن: لامنافاة في كون شيء واحد خاصة وعرضاً عاماً من حيثيتين، لامن نفس الحيثية حتى يلزم إجتماع الضدين، فلذا قال (ره) فافهم حتى لايتوهم أحد بأنه كيف يجتمع الخاصة والعرض العام معاً في شيء واحد.

## المحاضرة (٣٦)

قال الماتن ﴿وكلُّ منهما ان امتنع إنفكاكه عن الشيء

فلازم بالنظر الى الماهية أو الوجود﴾

لايزال كلامنا في بحث الكليات العرضية، وعرفت أن نقاط البحث

ستة، تقدم الحديث عن خمسٍ منها، إنتهى الحديث الى:

النقطة السادسة:- في بيان تقسيمات الخاصة والعرض العام - الى

الآن وقفنا على تقسيمين للخاصة، الأول في النقطة الثالثة من نقاط البحث

وهو إنقسام الخاصة الى الشاملة وغير الشاملة، والتقسيم الآخر في النقطة

الرابعة من البحث وهو إنقسامها الى النوعية والجنسية.

أما الآن فننتقل الى التقسيمات الأخرى فنقول:

إن الكلي العرضي أعم من الخاصة والعرض العام ينقسم - باعتبار

لزومه للمعروض وعدم لزومه - الى قسمين : إما لازم وأما مفارق.

والوجه في هذا التقسيم - كما ذكره المحشي (ره) - هو أن العرضي

لايخلو حاله عن أحد أمرين : إما يمتنع عند العقل ويستحيل إنفكاكه عن

معروضه، وأما لايمتنع ذلك، فإن كان عند العقل ممتنعاً ومستحيلاً فهو

العرض اللازم كالكتاب بالقوة للإنسان، والأف هو العرض المفارق كالكتاب

بالفعل للإنسان. وعليه فحصر العرضي في اللازم والمفارق حصرٌ عقلي.

ثم بعد ذلك يأتون الى كل واحد من هذين القسمين ويقسمونه، أما

العرضي اللازم فله تقسيمان:

التقسيم الأول: تقسيمه الى لازم الماهية.. لازم الوجود الخارجي

فقط.. لازم الوجود الذهني.

التقسيم الثاني: تقسيمه الى : لازم بين.. لازم غير بين.. وكل منهما له معنيان معنى أخص ومعنى أعم.

وأما المفارق فقسموه الى : دائم.. زائل بسرعة.. زائل ببطئ إذا عرفت اجمال هذه التقسيمات، نأتي الى تفاصيلها.

أما العرضي اللازم : فقد عرفت أن له تقسيمين:

التقسيم الأول: أن اللازم على ثلاث أقسام:-

الأول : (لازم الماهية) ما كان لازماً للشيء المعروض بالنظر الى نفس ماهيته، مع قطع النظر عن خصوص وجود ذلك الشيء في الذهن أو في الخارج، بمعنى أنه لازم كلا الوجودين لا خصوص أحدهما المعين، وذلك بأن يكون هذا الشيء المعروض بحيث كلما تحقق في الذهن أو في الخارج كان هذا اللازم ثابتاً له.

وهذا مثل الزوجية بالنسبة للأربعة، فإن الزوجية لازمة لماهية الأربعة أينما تحققت واتفقت ماهية الأربعة، فان وجدت الأربعة في الذهن فالزوجية لازمة لها، وان وجدت في الخارج فهي أيضاً لازمة لها.

وان شئت فقل : ان الزوجية لو كانت لازمة للأربعة بالنظر الى خصوص وجودها الخارجي، لما كانت الأربعة الموجودة في الذهن زوجاً، وهكذا لو كانت الزوجية لازمة للأربعة بالنظر الى خصوص وجودها الذهني لما كانت الأربعة الموجودة في الخارج زوجاً، وكلا الأمرين باطل، فيستنتج من ذلك أن الزوجية لازمة لماهية الأربعة بالنظر الى نفس ماهيتها، مع قطع النظر عن خصوص وجودها في الذهن أو الخارج، وهذا هو معنى - مذكره بعض الشراح (ره) وقد ذكرناه في أوائل التعريف - أن لازم الماهية لازم لكلا الوجودين لا خصوص أحدهما المعين.



القسم الثاني: (لازم الوجود الخارجي فقط) ما كان لازماً للشيء  
المعروض بالنظر الى خصوص وجوده الخارجي، وهذا مثل الأحراق  
بالنسبة للنار.

توضيح المثال: أنكم درستُم في منطق الشيخ المظفر (ره) أن الوجود  
على أقسام أربعة: الوجود الخارجي .. الوجود الذهني .. الوجود اللفظي ..  
الوجود الكتبي.

فنقول: الأحراق إنما هو من لوازم النار ولكن بالنظر الى وجودها  
في الخارج، أي النار الخارجية من لوازمها الأحراق، لا أن الأحراق من  
لوازم النار الذهنية أو اللفظية أو الكتبية إذ من الواضح البديهي ان تصور  
النار لا يحرق الذهن، مع أنه بتصور النار توجد في الذهن، وهذا يعني أن  
الأحراق ليس من لوازم وجود النار الذهني.

وكذا لو تَلَفَّظْنَا بالنار فهي لا تحرق اللسان، وهذا يعني أن الأحراق  
ليس من لوازم وجود النار اللفظي.

وكذا لو كتبنا النار فهي لا تحرق الورقة - مثلاً - وهذا يعني أن  
الأحراق ليس من لوازم وجود النار الكتبي.

فالنتيجة في نهاية المطاف أن الأحراق من لوازم النار الخارجية فقط.

القسم الثالث: (لازم الوجود الذهني فقط) ما كان لازماً للشيء  
المعروض بالنظر الى خصوص وجوده في الذهن. وهذا مثل كون حقيقة  
الإنسان كلية، حقيقة الفصل كلية وغيرهما من الحقائق الكلية، فان الكلية  
إنما تكون عارضة على تلك الحقائق ولازمة لها بالنظر إلى خصوص  
وجودها في الذهن، إذ الحقيقة الإنسانية - مثلاً - غير موجودة في الخارج،  
إنما الموجود في الخارج الجزئيات فيستحيل عروض الكلية على الانسان في

الخارج، ضرورة أن مقتضى كون الشيء أمراً خارجياً التشخيص والجزئية فمن هنا قالوا (إن الشيء اذا لم يتشخص لم يوجد).

فاذن : الكلية من لوازم حقيقة الانسان وغيرها من الحقائق الموجودة في الذهن لاالموجودة في الخارج.

هذا تمام الكلام في التقسيم الأول لللازم، وأما التقسيم الثاني له فسيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

ثم ننتقل الى توضيح بعض عبارات الدرس الواردة في الحاشية :-  
قوله (ره) > وبالجمله الكلي الذي هو عرضي لأفراده < ان تعبير المحشي (ره) بالعرضي للأشارة الى نكتتين:

الأولى: الفرق بين العرضي - بقاء النسبة- وبين العرض وانه فرق جوهري. وقد تقدم بيان الفرق مفصلاً فيما سبق في أوائل مبحث الكليات الخمسة، فراجع.

الثانية:- أن الخاصة والعرض العام في المقام إنما هو من قبيل العرضي، لا من قبيل العرض.

بيان ذلك : أنك لاحظت أن الحمل معتبر ومأخوذ في تعريف كل من الخاصة والعرض العام، حيث قالوا في تعريف الخاصة "أنها المحمول" الخ، وفي تعريف العرض العام أيضاً "أنه المحمول الخ"، فهذا يعني انهما من قبيل العرضي لا العرض، اذ لو كانا من قبيل العرض لا العرضي لما اعتبر الحمل في تعريفهما، لما عرفت سابقاً من ان المراد من العرض هو الممكن الذي لا يوجد إلا في الموضوع، كالبياض والسواد، والذي لا يكون قابلاً للحمل

على الذوات التي هي من سنخ الجوهر، فلا يقال : الثوب  
بياض، أو القلم سواد.

والحال أن القوم كلهم اعتبروا الحمل في تعريفهما، فمنه يستفاد  
استناداً واضحة ان الخاصة والعرض العام هما من قبيل  
العرضي.

ثم ان هذا الذي يستفاد من كلام الشارح- أعني كون المراد هو  
العرضي لا العرض- هو المراد من تعبير القوم بلفظ العرض  
تساهلاً، حيث أنهم تساهلوا في التعبير وقالوا عرض خاص،  
عرض عام، لكن مرادهم العرضي الالعرض.

قوله ((ره)) <فالأول هو الأول والثاني هو الثاني> من المعلوم أنه قد ورد  
من المحشي في المقام ترديدان : الترديد الأول / قوله <إما لازم  
وإما مفارق> هنا اللازم أول والمفارق ثان .  
الترديد الثاني / قوله بعد ذلك <إما أن يستحيل انفكاكه عن  
معروضه أو لا>

هنا إستحالة الأنفكاك أول، و(أولاً) ثان .

وحينئذ فمن قوله <فالأول هو الأول> [ يريد أن الأول الذي هو  
أول شقي الترديد الثاني - أعني إستحالة إنفكاك العارض عن  
معروضه - هو الأول من أول شقي الترديد الأول أعني (كونه  
لازماً).

ومن قوله <والثاني هو الثاني> [ يريد أن الثاني الذي هو ثاني  
شقي الترديد الثاني - أعني عدم إستحالة الأنفكاك المشار اليه

بقوله (أولاً) - هو الثاني من ثاني شقي الترديد الأول أعني (كونه مفارقاً).

والحاصل : ان العبارة هذه فيها تعقيدٌ، وقد يُعتمد إليه من قبل المؤلفين نظراً إلى أن بعض موارد التعقيد من البلاغة فافهم.

قوله ((ره)) >ثم اللازم ينقسم بقسمين< بفتح القاف أي بتقسيمين، حيث أن اللازم ينقسم بتقسيمين، لا أنه ينقسم الى قسمين.

قوله ((ره)) > وهذا القسم بالحقيقة قسمان< أي لازم الوجود الخاص بالحقيقة قسمان لأنه إما لازم الوجود الخارجي فقط أو لازم الوجود الذهني فقط.

قوله ((ره)) > وهذا القسم يسمى معقولاً ثانياً أيضاً< أي كل عرض يختص بعروضه لمعروضه في الذهن فقط أي لازم الوجود الذهني يسمى معقولاً ثانياً عندهم أيضاً كما يسمى بلازم الوجود الذهني.

ثم إنهم ذكروا أن المراد من المعقول الثاني : ما يتعلل بعد التعقل الأول سواء أكان تعقله في الدرجة الثانية أم الثالثة أم مافوقهما، فالمعقول في جميع هذه الصور يسمى معقولاً ثانياً.

ومن هنا سموا الكلية- التي جعلت مثلاً لللازم الوجود الذهني - معقولاً ثانياً مع أنها في المرحلة الثالثة من التعقل، ضرورة أن الإنسان يدرك أولاً ذات مفهوم الحيوان- مثلاً - على ما هو عليه من الخفاء والإجمال، ثم يدرك العقل بما معه من السعة وعدم الخصوصية أنه مفهوم لا يابى الصدق على كثرة فيكون كلياً، ثم ينتزع - من عدم إباطه الصدق على كثرة المتعقل قبل ذلك - عنوان الكلية، فتكون الكلية في المرحلة الثالثة من التعقل.

نعم اذا أريد من الكلية ذات المفهوم الكلي ونفسه لاعنوان الكلية  
له فهي في المرحلة الثانية من التعقل .  
وكيفما كان : فإنما سمي هذا القسم بالمعقول الثاني ، لأن تعقله  
بعد التعقل الأول ، فاولاً يتعقل معروضه ثم يتعقل العارض .

## المحاضرة (٣٧)

قال الماتن ﴿ بين يلزم تصوره من تصور الملزوم أو من  
تصورهما والنسبة بينهما الجزم باللزوم وغير بين بخلافه. والا  
فعرض مفارق يدوم أو يزول بسرعة أو بطيء ﴾.

كان الكلام في النقطة السادسة من نقاط البحث، في بيان تقسيمات  
الخاصة والعرض العام، انتهى الكلام بنا الى التقسيم الثاني للعرض اللازم  
وهو تقسيمه الى : البين وغير البين، ثم لكل منهما معنيان وقسمان..

القسم الاول : اللازم البين، وينقسم الى قسمين:

أ= اللازم البين بالمعنى الأخص : هو اللازم الذي يلزم عقلاً تصوره  
من مجرد تصور الملزوم، يعني بمجرد أن يأتي الملزوم في الذهن يأتي اللازم  
فوراً فيه أيضاً.

كتصور البصر اللازم من تصور ملزومه الذي هو العمى، فإن  
العمى ملزوم ومن لوازمه البصر، وذلك لما عرفت سابقاً في بحث التقابل  
من أن العمى هو عدم البصر فيمن شأنه أن يكون بصيراً، ومن هنا لا يقال  
على الحجر أنه أعمى، فحينئذ إذا تصورت العمى تصورت البصر أي  
تصورت أن هناك كان بصراً لذلك صار أعمى.

ب= اللازم البين بالمعنى الأعم: هو اللازم الذي يلزم عقلاً من  
تصوره مع تصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة بين اللازم  
وملزومه.

مثل الزوجية للأربعة، فالعقل هنا لا يمكنه أن يجزم ويحكم بالملازمة  
وأن الزوجية لازمة للأربعة من مجرد تصورهما، بل لابد من تصورات ثلاثة :  
تصور الملزوم (الأربعة) وتصور اللازم (الزوجية) وتصور النسبة بينهما،

عند ذلك يحكم العقل بالملازمة. فالعقل أولاً يتصور الأربعة بأنها ضعف الاثنين، ثم يتصور الزوجية التي بمعنى ما ينقسم الى متساويين صحيحين، ثم يتصور النسبة بين الزوجية والأربعة، ومعنى تصور النسبة في المقام هو أن العقل ينسب الملزوم الى لازمه ثم يرى هل الملزوم مما يقبل اللازم أولاً؟ فإن وجد أن الملزوم له القابلية عندئذ يحكم بالملازمة، وان وجد أن ليست هناك قابلية للملزوم فلا يحكم حينئذ بالملازمة.

وفي المقام حيث أن العقل عندما نسب الأربعة (الملزوم) الى الزوجية (اللازم) ووجد أن الأربعة مما يقبل مفهوم الزوجية، لأنقسامها الى عدد الاثنين مرتين أي الى متساويين صحيحين، فمن أجل ذلك يحكم بالملازمة وأن الزوجية لازمة للأربعة.

ومما ينبغي ان يُعلم أن مرادهم من اللزوم في تعريف اللازم البين هو اللزوم العقلي، والأول لم يكن كذلك لأمكن القول بتحقيق البين في العرض المفارق أيضاً، فإن بعض الأعراض المفارقة بحيث اذا تصورنا معروضه نتصور ذلك العارض كالحركة بالنسبة الى الفلك، والإغماء بالنسبة الى مَنْ هو أدواري الأغماء وغيرهما.

القسم الثاني : اللازم غير البين، وهو أيضاً ينقسم الى قسمين، كل قسم بحسب مقابله من البين :

آ = اللازم غير البين بالمعنى الأخص: هو اللازم الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم فقط، كالكتاب بالقوة للإنسان، لوضوح أن تصور الكاتب بالقوة لا يلزم من مجرد تصور الإنسان الملزوم.

ذكر بعض المعلقين : أنه (ره) يريد أن غير البين يكفي فيه تصور اللازم والملزوم في الجزم باللزوم من غير حاجة الى تصور النسبة بينهما،

وان احتيج الى حدس أو غير ذلك، وهذا كما في الكتابة بالقوة للإنسان،  
فإن من تصور الإنسان والكتابة يحصل له جزم بكونه كاتباً.

وهذا بخلاف البين بالمعنى الأعم فانه يحتاج الجزم فيه باللزوم إلى  
تصور النسبة بينهما، كما بينه المحشي في زوجية الأربعة. انتهى بتصرف  
بسيط منا.

ب= اللازم غير البين بالمعنى الأعم: هو الذي لا يلزم من تصوره  
وتصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة، بل يفتقر الى إقامة  
الدليل مثل الحدوث للعالم، فان اثبات الحدوث للعالم لا تكفي فيه  
التصورات الثلاثة، وهي تصور الملزوم أعني العالم وتصور اللازم أعني  
الحادث وتصور نسبة الحدوث الى العالم، كيف ولو كان ذلك كافياً في  
الجزم بالملازمة لما اختلف العقلاء في حدوث العالم ولما جزم الفلاسفة  
بنقيضه الذي هو القدم، والحال أن العقلاء قد اختلفوا في حدوثه، فمنه  
يعلم ويستكشف أن ثبوت الحدوث للعالم لا تكفي فيه التصورات الثلاثة،  
بل لابد من وسط كالتغير في قولنا: العالم متغير وكل متغير حادث (أي أن  
التغير يلزم الحدوث فلا يجتمع مع القدم) عندئذ يحصل من هاتين المقدمتين  
بعد إسقاط الحد الأوسط الجزم بأن العالم حادث.

هذا تمام الكلام في تقسيمات العرض اللازم، ثم نأتي الى العرض  
المفارق فنقول: ان العرض المفارق ينقسم الى أقسام ثلاثة: دائم.. زائل  
بسرعة.. زائل ببطئ.

القسم الأول: العرض المفارق الدائم: مالا يستحيل انفكاكه عن  
معروضه عقلاً، ألا أنه دائم بالنسبة الى معروضه، ومثلوا له بحركة الفلك،  
فان الحركة دائمة للفلك، ألا أنه لا يمتنع انفكاكها عن الفلك بالنظر الى ذات



الفلك أي الحركة بالنظر الى أن الفلك بما أنه جسم من الأجسام، وكل جسم كما تعرض عليه الحركة يعرض عليه السكون، فلذا لا يمتنع إنفكاك الحركة عنه، والأ لو قلنا بأن الحركة لازمة للفلك للزم أن كل جسم لا بد وأن يكون في حركة فقط، وهذا كما ترى.

فاذن الحركة بالنسبة الى ذات الفلك عرض مفارق دائم، أما مفارق فبالنظر الى ذات الفلك كما عرفت، وأما دائم فباعتبار أنه من أول يوم خلق الى الآن هو في دوام الحركة.

ثم يحسن الإيماء الى بيان المائز بين العرض المفارق الدائم والعرض اللازم حتى لا يقع إلتباس بينهما، والفرق بينهما انما يكون بالدوام والضرورة - وأنتم درستهم في الجزء الثاني من منطق الشيخ ((ره)) الفرق بين الدوام والضرورة، حيث أن الضرورة معناها إستحالة الأنفكاك، ومعنى الدوام عدم إستحالة الأنفكاك وان لم يكن ضرورياً، فلذا قالوا هناك أن جهة الدوام أعم من جهة الضرورة - وذلك لأن ثبوت العرض لمعروضه في العرض اللازم ضروري أي يستحيل الأنفكاك عقلاً، فالعقل يرى إستحالة إنفكاك العرض عن معروضه، فلو أزلنا الزوجية عن الأربعة لما بقيت الأربعة أربعة بل انقلبت الى مفهوم الثلاثة مثلاً، وكذا لو أزلنا الحرارة عن النار لما بقيت النار ناراً كما لا يخفى.

وأما ثبوت العرض لمعروضه في العرض المفارق الدائم فهو دائمي وليس بضروري، أي ليس الأنفكاك ممتنعاً عقلاً، انما هو ثبوت دائمي واستمرار خارجي، فلو أزيلت الحركة عن الفلك، لبقى الفلك فلكاً، ولا ينقلب الى شيء آخر.

القسم الثاني: العرض المفارق الزائل بسرعة: مايفكُ ويزول بسرعة، مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل، فانهما عارضتان على معروضهما إلا أنهما تزولان بسرعة بزوال سببهما.

ثم إن مقصودهم هنا من الحمرة الأحمر، ومن الصفرة الأصفر، لما عرفت سابقاً من أن الصفرة والحمرة لا تحملان على الإنسان، وكلامنا في الكلي الخارج عن الماهية المحمول عليها، ومن المعلوم أنه الصفرة لا تحمل على الإنسان، بل الأصفر وهكذا بالنسبة للحمرة.

وقد نبه على هذه النكتة السيد الشريف وغيره في مثال السواد للحبشي، والزوجية للأربعة، فقالوا هذا من المسامحات المشهورة في عباراتهم، وانما الصحيح الأسود والزوج.

القسم الثالث: العرض المفارق الزائل ببطئ: ماكان بطيء الزوال والأنفكاك، مثل الشباب للإنسان، فانه عارض على الإنسان مفارق له وغير ملازم له، غايته أنه يزول ببطئ.

وفي الختام أذكر كلاماً للمصنف من كتابه السعدية. يوضح فيه معنى المفارق في هذه الأقسام الثلاثة من العرض المفارق. ذكر المصنف في (ص ٣٦) من السعدية:

أن المراد من المفارق في المفارق الدائم هو امكانه للفراق، ولذلك يجتمع الفراق بالإمكان مع الدوام والإستمرار الخارجي.

وفي المفارق الزائل سريعاً أو بطيئاً هو الفراق بالفعل أي في أحد الأزمنة الثلاثة وبهذا صح كونه مقابلاً للدائم. إنتهى

هذا ختام الكلام في الكليات الخمسة وأقسامها، وإليك إجمال تفاصيل تلك الأقسام في جدولٍ سهل لك الفهم والضبط.



ثم نخرج على توضيح بعض مفردات الدرس الواردة في الحاشية :-  
قوله ((ره)) <والثاني أن اللازم الخ> أي التقسيم الثاني من تقسمي  
العرضي اللازم

قوله (ره) <وهذا يقال له البين بالمعنى الأخص> أي ما كان مجرد تصور  
الملزوم مستلزماً لتصور اللازم يقال له (اللازم البين بالمعنى  
الأخص) وإنما جعل وسمي أخص قباليقياس الى القسم الثاني  
الآتي الذكر ألا وهو اللازم البين بالمعنى الأعم. والوجه في كون  
الأول أخص أحد أمرين:

الأمر الأول : إما باعتبار أن كل ما يلزم تصوره من مجرد تصور  
معروضه يلزم الجزم بالثبوت بعد تصورهما وتصور النسبة  
بينهما كما لا يخفى.

وان شئت فقل : كل بين بالمعنى الأخص يلزم البين بالمعنى  
الأعم، ولا عكس أي وليس كل ما يجزم العقل بعروضه بعد  
تصورهما وتصور النسبة بينهما يلزم من مجرد تصور المعروض  
تصوره كما هو واضح وان شئت فقل : وليس كل بين بالمعنى  
الأعم يلزم البين بالمعنى الأخص.

الأمر الثاني: وإما باعتبار أن التصور بحسب العدد في البين بالمعنى  
الأعم أكثر منه في البين بالمعنى الأخص، لوضوح أنه في البين  
بالمعنى الأعم ثلاث تصورات، بينما في البين بالمعنى الأخص  
تصور واحد.

هذا بالنسبة الى أعمية وأخصية البين، وأما أعمية وأخصية غير  
البين فأيضاً بأحد هذين الاعتبارين.

قوله ((ره)) <فهذا التقسيم الثاني بالحقيقة الخ> أي تقسيم اللازم الى البين وغير البين في الحقيقة تقسيمان (أحدهما) ان اللازم اما بين بالمعنى الأخص واما غير بين بالمعنى الأخص. (ثانيهما) أن اللازم إما بين بالمعنى الأعم وإما غير بين بالمعنى الأعم.

ولكن هذا وان كان في الحقيقة تقسيمان إلا أنه يصح أن يقال: اللازم إما بين أو غير بين، لأن طرفي كلا التقسيمين يسميان بالبين وغير البين، ولذا عدّ تقسيماً واحداً، وهذا هو معنى قوله ((ره)) [ <الأن القسمين الحاصلين على كل تقدير انما يسميان بالبين وغير البين> ] ولا أعلم أنه بعد هذا التوضيح هل المطلب لديكم - أيها القراء الأعزاء - بين أو غير بين، فان كان بيناً فاشكروا الله سبحانه وتعالى على هذا التوفيق، وان كان غير بين ف((استعينوا بالصبر والصلاة))

قوله ((ره)) <نظراً الى ذاته> يشير (ره) بهذا القيد الى أن حركة الفلك لو نظرنا فيها الى مفهوم الفلك - الذي هو الجسم الكروي المتحرك - فالحركة لازمة له يمتنع انفكاكها. أما لو نظرنا فيها الى ذات الفلك - الذي هو جسم من الأجسام - فالحركة عرض مفارق دائم للفلك.

فاذن: القيد هذا لبيان أن الحركة متى تكون عرضاً مفارقاً دائماً للفلك.

## المحاضرة (٣٨)

قال الماتن ﴿ خاتمة مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً  
ومعروضه طبيعياً والمجموع عقلياً وكذا الأنواع الخمسة ﴾  
يتعرض الماتن في هذه الخاتمة الى تقسيم آخر للكلي بإعتبار آخر وهو  
تقسيمه الى هذه الأمور الثلاثة : المنطقي .. الطبيعي .. العقلي .  
وتوضيح هذه الأعتبارات الثلاثة أنك لو قلت (الإنسان كلي) مثلاً  
حصلت هناك أمور ثلاثة:

الأمر الأول / مفهوم الإنسان بما هو انسان مع قطع النظر عن أنه  
كلي أو غيره، أي أننا ننظر الى مفهوم الإنسان بما هو إنسان الذي هو عبارة  
عن الحيوان الناطق، ونقطع النظر عن أن الكلية عارضة عليه.

الأمر الثاني / مفهوم الكلي بما هو كلي مع قطع النظر عن عروضه  
للإنسان وغيره، أي أننا ننظر الى مفهوم الكلي وهو المفهوم الذي لا يمتنع  
فرض صدقه على كثيرين.

الأمر الثالث / الإنسان بوصف كونه كلياً، وتغاير مفاهيم هذه  
الأشياء الثلاثة أوضح من أن يخفى.

فجعلوا (الأول) كلياً طبيعياً، أما الكلية فلكون الإنسان من مصاديق  
الكلي، فكيف لا يكون كلياً. وأما الطبيعي فإما من جهة أنه موجود في عالم  
الطبيعة على إختلاف يأتي ، قاله بعض منهم المحشي.

ولما من جهة أنه طبيعة من الطبائع وحقيقة من الحقائق، فحاله حال  
بقية الطبائع، فكما أن الجبل بما هو جبل - مثلاً - طبيعة من الطبائع وحقيقة

من الحقائق، كذلك الإنسان بما هو إنسان، قاله بعض كالمصنف في كتابه السعدية.

وجعلوا (الثاني) كلياً منطقياً، والوجه في التسمية أحد أمرين :  
(أحدهما) مذكره المحشي (ره) من أن المنطقي يقصد من الكلي هذا المعنى أي مالا يمتنع فرض صدقة على كثيرين، فمن أجل ذلك سمي منطقياً.  
(ثانيهما) مذكره المصنف في كتابه السعدية أيضاً من أن هذا الكلي هو المبحوث عنه في علم المنطق، أي أن المناطقة يبحثون عن مفهوم الكلي بما هو كلي.

وجعلوا (الثالث) كلياً عقلياً، إذ لا وجود له إلا في العقل، لوضوح أن الشيء بوصف الكلية غير حاصل في الخارج جزماً، فإن كل ما يتحقق في الخارج إنما يتحقق بعد التشخيص بناءً على المقولة المعروفة عندهم (الشيء مالم يتشخص لم يوجد) فأين الكلية بعد التشخيص والجزئية ؟ فاذن ينحصر وجوده في العقل.

والحاصل : أن الكلي المنطقي مفهومٌ والطبيعي مصداق، أو المنطقي محمولٌ والطبيعي حامل، أو المنطقي عارض والطبيعي معروض، أو المنطقي راكبٌ والطبيعي مركوب، ان شئت فعبّر، ومفهوم الكلي منطقي، ومصداقه ومعروضه طبيعي، والمجموع المركب من المفهوم والمصداق والعارض والمعرض والراكب والمركوب والحامل والمحمول عقلياً.

ثم بعد ذلك ينتقل الماتن الى أن الأنواع الخمسة أيضاً تجري فيها تلك الإعتبارات الثلاثة بقوله ((وكذا الأنواع الخمسة))

إعلم أن الكلي الذي هو المقسم جنس، تحته أقسام خمسة من الجنس والنوع والفصل الخ، هذه الأقسام أنواع ذلك الجنس، فيقول

المصنف: أن هذه الأعتبارات كما تجري في أصل الجنس أعني الكلّي، كذلك الأنواع الخمسة يعني الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام يجري في كل منها هذه الأعتبارات الثلاثة، فيقال الإنسان نوع - مثلاً - فالإنسان بما هو إنسان نوعٌ طبيعي، ومفهوم النوع بما هو نوع أي الكلّي المقول على الكثرة المتفقة في الحقيقة في جواب ما هو نوعٌ منطقي، والمجموع المركب من الإنسان بوصف كونه نوعاً، نوعٌ عقلي، وعلى هذا فقس البواقي.

ثم يأتي الشارح(ره) ويقول ما حاصله : أن هذه الأعتبارات الثلاثة لا يختص جريانها في الكليات ، بل تجري حتى في الأمور الجزئية، فيقال - مثلاً - (زيدٌ جزئي) فمفهوم زيد بما هو مفهوم جزئي طبيعي، ومفهوم الجزئي بما هو جزئي أي ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، جزئي منطقي، والمجموع المركب جزئي عقلي.

بل هذه الأعتبارات الثلاثة تجري في سائر العلوم ايضاً، فمثلاً في علم النحو يقال : (زيد فاعل) فمفهوم زيد بما هو زيد فاعل طبيعي، ومفهوم الفاعل بما هو فاعل أي ما يذكر في تعريف الفاعل، فاعل نحوي، والمجموع المركب فاعل عقلي.

ثم ننتقل الى توضيح بعض جملات الدرس الواردة في الحاشية:-  
قوله ((ره)) <يعني المفهوم الذي لا يمتنع... الخ> الغرض من هذا التفسير هو بيان أنه ليس المراد من قوله [ما يطلق عليه لفظ الكلّي] مصداق الكلّي، بل المراد انما هو مفهوم الكلّي من حيث هو هو،



من دون الإشارة الى مادة ومصداق، فلذا توضيحاً للمراد كرّر التفسير في المقام.

قوله ((ره)) > لأن المنطقي يقصد من الكلّي هذا المعنى > ذكر بعض المعلقين أن هذا التعليل أولى مما تقدم عن المصنف في السعدية. ووجه الأولوية : أن المصنف هناك قد اقتصر نظره على أن المبحوث عنه في هذا الفن هو هذا الكلّي من حيث هو هو وقطع النظر عن مصاديق الكلّي، والحال أن بحث المنطقي انما هو عن مصاديق الكلّي في الغالب كما في الكليات الخمسة وغيرها دون مفهوم الكلّي بما هو كلي، وهذا واضح.

قوله ((ره)) > لوجوده في الطبائع يعني في الخارج على ماسيجي > أي لوجود المعروض في الطبائع على ماسيجي من وجود الكلّي الطبيعي في الخارج بوجود أفراد.

ثم إن الطبائع في العبارة جمع الطبيعة، والمراد منها في أمثال المقام ما يرادف قولنا طبيعة الحيوان وطبيعة الإنسان وهكذا، كما يقال عالم الحيوان وعالم الإنسان، فمعنى العبارة أنه موجود في هذه العوالم والطبائع، وهو عبارة أخرى عن وجوده في الخارج كما فسره المحشي (ره).

قوله (ره) > بل الاعتبارات الثلاثة تجري في الجزئي أيضاً > والمصنف لم يتعرض له لكونه غير مقصود، فان نظر المنطقي في الكليات لالجزئيات. إلا أن بعضاً منهم قد أورد في المقام على الجزئي العقلي بأن كون الشيء جزئياً لا يتناسب ولا يتلائم مع وجوده في

العقل، بإعتبار أن ظرف الجزئي إنما هو الخارج، بينما العقل  
ظرف الكليات، اللهم أن يقال : أن المراد بكون (زيد الجزئي)  
عقلياً هو أن الحاكم بجزئته واتصافه بها إنما هو العقل وفيه.  
وعليه فيصح ان يقال بأن زيداً الجزئي جزئي عقلي، فتأمل جيداً  
حتى تصير سيداً.

## المحاضرة (٣٩)

### قال الماتن ﴿والحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه﴾

كان الكلام في تقسيم الكلي الى المنطقي والطبيعي والعقلي. والماتن بعد ماذكر هذا التقسيم تعرض إلى بحث يتعلق بالكلي الطبيعي ، ألا وهو بحث وجود الكلي الطبيعي وأنه موجود في الخارج أو ليس بموجود؟ وقبل الورود في صميم البحث نذكر مقدمة ذكرها بعض المعلقين، وحاصلها :

انه إعلم أن المنطقي بما هو منطقي لا يلزمه البحث عن وجود الشيء الفلاني وعدمه، وذلك لأن علم المنطق ليس موضوعه الوجود حتى يبحث المنطقي عن العوارض الذاتية للوجود، فيبحث أن هذا الشيء الفلاني موجود أولاً، بل كما عرفت مراراً أن موضوعه - على مبنى المتأخرين - المعرف والحجة وهذا شيء، والبحث عن الوجود شيء آخر.

فاذن : ليس من وظيفة المنطقي البحث عن الوجود، وانما هو وظيفة الفيلسوف، باعتبار أن موضوع علم الفلسفة الوجود المطلق، فحيث يبحث في الفلسفة عن حصص هذا الوجود وعوارضه وتعييناته.

وعلى هذا فالبحث عن وجود الكلي الطبيعي خارج عن المنطق، إلا أن المتأخرين ومنهم المصنف قد زعموا أن هذا البحث - أي البحث عن وجود الشيء وعدمه - مفيد في إيضاح قواعد المنطق، فمن أجل ذلك ذكروه في كتبهم، ومثلوا له وقالوا : انه يقال في المنطق (الكلي قد يكون داخلاً فيما تحته من الجزئيات) فحيث لا بد ان يعلم أن الكلي موجود حتى

يصح قولهم: انه داخل في الجزئيات، يعني أن الحكم على شيء بأنه داخل في شيء آخر أو غير داخل فرع وجوده، فهذه المقولة المنطقية (الكلي قد يكون داخلاً فيما تحته من الجزئيات) قد أُفيد في توضيحها بحث الوجود. وعلى أي حال وان كان الزعم هذا مورد نقاش إلا أننا نبحت هذا البحث كما بحثه المتأخرون.

وبعد هذه المقدمة نرد في أصل البحث عن وجود الكلي الطبيعي فنقول: ان سؤال بحثنا بهذه الصياغة:

أن الكلي الطبيعي كالإنسان من حيث أنه إنسان الذي تعرضه الكلية في العقل هل هو موجود في الخارج بعين وجود أفراده أم لا، بل ليس الموجود في الخارج إلا أفراد الطبيعي، أما نفسه فليس موجوداً فيه؟ وقع النزاع الطويل بين الأعلام في وجود الكلي الطبيعي وعدمه، والأقوال في المسألة بلغت ستة، ذكرها الحكيم السبزواري في منطق منظومته، إلا أن المعروف منها كما ذكره المحشي (ره) في المقام قولان: -

القول الأول: وهو المنسوب إلى جمهور الحكماء، حيث ذهبوا إلى وجود الكلي الطبيعي في الخارج في ضمن أفراد وأشخاصه.

القول الثاني: وهو المنسوب إلى بعض المتأخرين منهم الماتن التفتازاني - على ما ذكره المحشي - حيث قالوا بأن الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج، وإنما الموجود أفراد، فمعنى وجود الطبيعي هو وجود أفراد لا هو.

أدلة الطرفين:-

تمسك كلُّ منهما لأثبات مدَّعاهُ بجملةٍ من الأدلة يطول الكلام فيمالو ذكرناها بأجمعها، إلا أنا نذكر - إختصاراً - أهم تلك الأدلة وعمدتها.  
أما القائلون بالقول الأول : فقد استدلوا على وجود الكلي الطبيعي بوجوهٍ منها :

أن الحيوان - مثلاً - جزءٌ لهذا الحيوان الخاص الموجود في الخارج من قبيل الفرس والبقر... الخ ، فلو أخذت أياً منها لو جدت أن الحيوان جزءٌ منه كما هو واضح.

وجزاء الموجود موجودٌ أيضاً، فالحيوان موجودٌ أيضاً، وهذا يعني أن الكلي الطبيعي - كالحيوان في مثالنا - موجودٌ في الخارج.

وأما القائلون بالقول الثاني : فقد استدلوا على عدم وجود الطبيعي في الخارج بوجوهٍ، أهمها ما ذكره المحشي في المقام بقوله [وذلك لأنه لو وجد الكلي الخ >]

وحاصله : أن الكلي الطبيعي لو وجد في الخارج في ضمن الأفراد والأشخاص لزم منه محذوران فاسدان :

الأول / لزم إتصاف الشيء الواحد بالصفات المتعددة المتغايرة ببيان : أنه من الواضح أن الأفراد في الخارج متصفة بصفات، فمثلاً زيد متصف بصفة العلم، وعمرو متصف بصفة الجهل، وبكر متصف بصفة الكفر، والآخر بصفة الأيمان وهكذا، ومعلوم أن هذه الصفات في حد ذاتها متغايرة فيما بينها ومتضادة ولا يمكن إجتماعها، وعندئذٍ لو فرض أن الطبيعي موجود خارجاً في ضمن هذه الأفراد يلزم أن يكون الشيء الواحد وهو

الطبيعي (طبيعي الإنسان هنا) متصفاً بالصفات المتضادة ككونه عالماً وجاهلاً ونحوهما من الصفات في آنٍ واحدٍ.

الثاني / لزم وجود الشيء الواحد في آنٍ واحدٍ في الأمكنة المتعددة، وهذا واضح باعتبار أن أغلب الأفراد والأشخاص في الخارج إن لم نقل كلها هي في أماكن متعددة، وعندئذٍ فلو فرض أن الطبيعي موجودٌ خارجاً في ضمن هذه الأفراد يلزم أن يوجد الشيء الواحد (الطبيعي) في آنٍ واحدٍ في الأمكنة المتعددة بلحاظ أنه موجود ضمن زيد الموجود في النجف، وضمن عمرو الموجود في كربلاء وهكذا.

وكلا المحذورين باطل ومحال، فالنتيجة أن الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج، إنما الموجود فيه أفراد الطبيعي.

الأ أن هذا الدليل غير تام لدى المحشي (ره) فلذا تأمل فيه حيث قال [وفيه تأملٌ وتحقيق الحق في حواشي التجريد] ووجه التأمل:

أن الواحد - كما ذكر في بعض حواشي التجريد - على قسمين:-  
واحد بالشخص.. واحد بالنوع.

الواحد بالشخص : ويعني أنه منحصرٌ في فردٍ واحدٍ مثل زيد، فانه واحد شخصي.

الواحد بالنوع : وهو ما لم يكن منحصرأ في فردٍ واحدٍ، بل له أفراد متعددة، مثل الماهيات الكلية (الإنسان، الحيوان... الخ).

وامتناع المحذورين (أعني اتصاف الشيء الواحد بالصفات المتغايرة ووجوده في الأمكنة المتعددة) إنما هو في الواحد الشخصي دون الواحد النوعي، وبما أن المقام - أعني الكلي الطبيعي - من قبيل الواحد النوعي فلا

يكونان ممتنعين في حقه، فمن أجل ذلك يمكن القول بأن الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراده، ولا يلزم ذينك المحذورين.

ومن تأمل المحشي هذا يستفاد أن المحشي (ره) إنتخب القول الأول أي وجود الكلي الطبيعي في الخارج.

ثم ننتقل الى توضيح بعض مفردات الدرس الواردة في الحاشية :-  
قوله (ره) <لا ينبغي أن يشك الخ> ذكر المحشي في ابتداء كلامه مقدمة بين فيها محل النزاع وأنه جارٍ في خصوص وجود الكلي الطبيعي في الخارج، اما الكلي المنطقي والكلي العقلي فلا ينبغي الريب في عدم وجودهما في الخارج، فهما خارجان عن محط النزاع.  
أما الكلي المنطقي فباعتبار أن الكلية إنما تعرض المفهومات الحاصلة عند العقل، يعني أن الكلية إنما تعرض الإنسان العقلي، لا الإنسان الخارجي، فلذا تكون من المعقولات الثانية، وهي غير موجودة في الخارج قطعاً.

وأما الكلي العقلي فلأنه مركب من المنطقي والطبيعي، وقد تقدم أن المنطقي غير موجود في الخارج، واذا انتفى أحد جزئي المركب - أعني المنطقي - إنتفى المركب - وهو العقلي - باعتبار أن إنتفاء الجزء يستلزم إنتفاء الكل. وعلى هذا فلا مجال للنزاع في الكلي المنطقي والعقلي.

قوله ((ره)) <كالإنسان من حيث أنه إنسان الخ> قيد الحشية يعني أن الإنسان إنما يكون كلياً طبيعياً مع قطع النظر عن التقيد بالكلية، وأما مع لحاظها فيكون عقلياً، وقد عرفت أن العقلي لا يوجد في الخارج بلا ريب وإشكال.

قوله ((ره)) >ولذا قال الحق هو الثاني< لا يخفى أن المصنف لم يقل في العبارة (الحق هو الثاني) وإنما معنى عبارته هو القول الثاني، فإن ظاهر كلامه ((الحق أن وجود الخ)) أن معنى وجود الطبيعي في الخارج هو وجود أفراده في الخارج لانفسه ، فكأن سائلاً سأل : وجود الطبيعي في الخارج بأي معنى؟ هل بمعنى أنه بنفسه موجود في ضمن أفراده ام بمعنى ان أفراده موجودة فيه حقيقةً وأما هو فليس موجوداً؟

أجاب قائلاً : وجوده بمعنى وجود أفراده وأشخاصه لاهو، أي المعنى الثاني لا الأول. غاية الأمر أن الوجود ينسب الى الطبيعي عرضاً ومجازاً، أي أنه مجازاً نقول: الكلي الطبيعي موجودٌ والـ الموجود حقيقةً إنما هو أفرادُه.

نظير الحركة بالنسبة الى جالس السفينة، فانها ثابتة لجالس السفينة عرضاً ومجازاً، وفي الحقيقة الحركة وصفٌ للسفينة وتنسب الى جالسها مجازاً وعرضاً، فكذا الوجود بالنسبة الى الطبيعي، فانه وصف حقيقي لأفراد الطبيعي، وينسب الى الطبيعي مجازاً.

والحاصل : أن معنى قوله ((والحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه)) هو أنه لا وجود لنفس الطبيعي حقيقةً بل لأفراده وينسب إليه مجازاً.



## المحاضرة (٤٠)

قال الماتن ﴿فصل: معرف الشيء ما يقال عليه لافادة  
تصوره ويشترط أن يكون مساوياً وأجلى فلا يصح  
بالأعم والأخص والمساوي معرفة والأخفى﴾

الكلام في هذا الفصل في مبحث التعريف..

وبسط الكلام فيه يستدعي التكلم عن جهات تستكشف من المتن:-  
الجهة الأولى: في بيان تعريف المعرف، وهي المشار إليها بقوله في المتن  
((معرف الشيء ما يقال عليه لإفادة تصوره)).

الجهة الثانية: في بيان شروط التعريف، وهي المشار إليها بقوله  
((ويشترط أن يكون مساوياً وأجلى فلا يصح بالأعم والأخص والمساوي  
معرفة والأخفى)).

الجهة الثالثة: في بيان أقسامه، وهي المشار إليها بقوله ((والتعريف  
بالفصل القريب حد وبالحاصة رسم فان كان مع الجنس القريب فتام والأ  
فناقص)).

الجهة الرابعة: في بيان عدم إعتداد القوم بالعرض العام في باب  
المعرف، وهي المشار إليها بقوله ((ولم يعتبروا بالعرض العام)).  
الجهة الخامسة: تحقيق في التعريف الناقص، وهي المشار إليها بقوله  
((وقد أجز في الناقص أن يكون أعم...الخ)).

وقبل الورود في بيان هذه الجهات أذكر مقدمة أشار إليها المحشي  
(ره) بقوله [بعد الفراغ عن بيان الخ] وحاصلها: أن الأمور التي  
درسناها من بداية الكتاب الى الآن - من قبيل الجزئي والكلي وتقسيمات

الكلي والكيلات الخمسة وما شاكل ذلك - كلها مقدمة لهذا البحث أعني بحث المعرفة، لما تعلمون من أن مقصود المنطقي الأساسي وبالذات إنما هو البحث عنه وعن الحجة، فالشخص لو لم يطلع على تلك الأمور لوقع في حيرة في باب المعرفة، فمثلاً لو قيل له بأن المعرفة لابد أن يكون مساوياً للمعرفة، لا أن يكون مبايناً له ولا عمومياً مطلقاً، فحينئذ لو لم يكن مطلعاً على معاني النسب الأربع لم يفهم معنى هذه العبارة هنا، وبالتالي لا يجيد التعريف بصورة صحيحة، وكذا لما يقال له أن المعرفة يلزم أن يكون كلياً لاجزئياً، فلو لم يكن مطلعاً على معنى الكلي والجزئي لما فهم معنى هذه العبارة هنا، ولوقع في حيرة في باب التعريف. وهكذا غيرها من الأمور التي تقدم ذكرها.

والى هذا أشار المحشي بقوله [بعد الفراغ عن بيان ما يتركب منه المعرفة شرع في البحث عنه] أي عن المعرفة نفسه. إلا أنه لا يقال : أنه سيأتي أن المعرفة لا يتركب من العرض العام بل النوع على رأي المتأخرين ومنهم المصنف، مع أن مقتضى قوله (ره) "بعد الفراغ عن بيان ما يتركب منه المعرفة" هو أن المعرفة يتركب منهما أيضاً لحصول الفراغ عنهما كالجنس والفصل والخاصة التي لإشكال في صحة تركب المعرفة منها.

لأننا نقول: أن معنى الكلام هو أنه حصل الفراغ عما يجوز ويمكن ويصلح أن يتركب منه المعرفة كما هو المفروض، وإن منعه مانع عند بعضهم. إذا عرفت هذه فلندخل في بيان جهات البحث:-

أما الجهة الأولى :- أعني بيان تعريف المعرفة - فقد عرفت المعرفة بتعاريف عديدة، منها: التعريف المشهور من أن المعرفة هو (ما يستلزم

تصور الشيء أو إمتيازه عن كل ما عداه). إلا أن هذا التعريف قد اعترض عليه باعتراضات عديدة تجدونها في الكتب المفصلة.

ومنها: تعريف الماتن، حيث عرفه بأنه (ما يقال عليه لأفادة تصوره) جاء المحشي وحلل هذه العبارة بما حاصله : أن المقول بمعنى المحمول، كما عرفت سابقاً مراراً، فقوله: ما يقال على الشيء بمعنى ما يحمل على الشيء، والمراد من الشيء هو المعرف - بالفتح - فالمعنى ما يحمل على المعرف ليفيد هذا الحمل تصور المعرف إما بالكُنه - أي بتمام الحقيقة والماهية، كما اذا عرفت الإنسان بأنه حيوان ناطق، فإن حمل الحيوان الناطق على الإنسان يفيد تصور كُنه الإنسان وحقيقته وواقعه، ومن الواضح أنه ليس للإنسان وراء هذين الأمرين (الحيوانية والناطقية) واقع وحقيقة - أو تميزه عن جميع ما عداه كما اذا عرفت الإنسان بأنه ضاحك، فإن حمل الضاحك على الإنسان يفيد تميز الإنسان عما عداه، لأن غير الإنسان لا يكون ضاحكاً.

اذن فالغرض من التعريف أحد أمرين:

الأول: إفادة تصور المعرف بكنهه وتمام حقيقته. وان شئت فعبر عنه بالتصور الكنهى الذي يراد به الأطلاع على الذاتيات.

الثاني : تميزه عن جميع ما عداه، أو ما يعبر عنه بالتصور الإمتيازي والذي يراد به الأطلاع على غير الذاتيات.

وأما الجهة الثانية:- اعني بيان شروط التعريف - فقد تعرض الماتن

الى شرطين من تلك الشروط، هما:

الشرط الاول: ان يكون المعرف مساوياً للمعرف في الصدق، بمعنى أن المصاديق الخارجية للمعرف يلزم ان تكون مساوية للمصاديق الخارجية للمعرف.

وبتعبير آخر: أن تكون النسبة بينهما من النسب الأربع نسبة التساوي، مثل الإنسان حيوان ناطق.

بناءً على هذا الشرط لايجوز التعريف بالأمر التالية:-

أولاً (بالأعم مطلقاً) كتعريف الانسان بأنه حيوان. والوجه في ذلك هو: أنك عرفت أن الغرض من التعريف أحد أمرين إما تصور المعرف بكنهه أو تمييزه عما عداه ، ومن المعلوم أن الأعم لايفيد شيئاً منهما، فان الحيوان الذي جعلته معرفاً للإنسان لاهو كنه الإنسان ، باعتبار أن كنهه هو الحيوان مع الناطق، وأيضاً لا يميز الإنسان عن جميع ماعداه لان بعض الحيوان هو الفرس، والحال أن الحيوان أدخل الفرس مع الإنسان في مفهوم الحيوانية، لا أنه ميز الإنسان عن الفرس كما هو واضح.

وإذا فالأعم انتفى فيه غرضاً التعريف فلا يصح حينئذٍ التعريف به. والى هذا أشار المحشي (ره) بقوله [ولهذا لم يجز ان يكون أعم لأن الأعم الخ<].

ثانياً (بالأعم من وجه) كتعريف الإنسان بأنه أبيض مثلاً. والسبب فيه هو بعينه ماذكر في سابقه من أن الأعم من وجه أيضاً لايفيد شيئاً من غرضي التعريف، إذ الأبيض لاهو كنه الإنسان كما لا يخفى، ولا يميز الإنسان عن جميع ماعداه، لأن بعض الأبيض هو القرطاس، في حين أنه أدرجه مع

الأنسان في مفهوم الأبيضية، لا أنه ميّز الأنسان عن القرطاس. والى هذا أشار المحشي بقوله [«وكذا الحال في الأعم من وجه»].

ثالثاً (بالأخص مطلقاً) كتعريف الحيوان بأنه إنسان مثلاً، والسبب فيه ماتقدم في سابقه. واليه أشار المحشي بقوله [«وأما الأخص أعني مطلقاً فهو الخ»] غاية الأمر أن المحشي (ره) بيّن السبب - أعني سبب عدم صحة التعريف بالأخص - بطريق وأسلوب آخر غير ماعليه المشهور، وحاصله : أن الأخص وان أفادَ تصوره تصور الأعم بأحد الوجهين : إما بالكنه أو إمتيازه عن جميع ماعده، كما اذا تصوّرت الأنسان بأنه حيوان ناطق فقد تصوّرت في ضمنه الحيوان، لكن لما كان الأخص أقل وجوداً في الذهن وأخفى في نظره، وشرط المعرفة أن يكون اجلى وأعرف من المعرفة، لذا لم يجز التعريف بالأخص أيضاً. فالمحشي يرى أن الأخص يفيد تصوره تصور الأعم. لكن من جهة كونه أقل وجوداً وأخفى لا يصح التعريف به. هذا وسيأتي مزيد بيان لهذا الكلام عند توضيحنا لعبارات الدرس إن شاء الله تعالى.

رابعاً (بالمباين) والسرفيه أنه لا يصح حمل أحد المباينين على الآخر، بينما أن الماتن أفاد في تعريف المعرفة ما يقال على المعرفة، وهذا يعني أنه اخذ الحمل في التعريف، والحال أن المباين لا يصح حمله على مباينه الآخر كي يجعل معرفاً، وعليه فلا يصح أن تعرف الأنسان بأنه شجر لعدم صحة حمل أحدهما على الآخر.

والى هذا أشار (ره) بقوله [«وقد علم من تعريف المعرفة بما يحمل على الشيء... الخ»].

فالنسجة : أنه بعد عدم صحة التعريف بهذه الأمور الأربعة، فيتعين حينئذ أن يكون المعرف مساوياً للمعرف في الصدق، وهذا هو الشرط الأول. الشرط الثاني: أن يكون المعرف أعرف وأجلى مفهوماً من المعرف لدى المخاطب حتى يتحقق غرضنا التعريف.

بناءً على هذا الشرط لا يصح التعريف بالأمريين الآتين:-

أولاً - بالمساوي من حيث الظهور والخباء: مثل تعريف الفرد بأنه عدد ينقص عن الزوج بواحد. والوجه في عدم صحة التعريف به أمران: (الأول) لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وهو باطل، بتقريب: أن المعرف - كما هو المفروض - مساوٍ للمعرف في الظهور والخباء، فإذا كانا متساويين لم يرجح هذا على الآخر ويجعل معرفاً دون ذلك الآخر، أليس هذا ترجيحاً بلا مرجح؟ فمفهوم الزوج في المثال ليس بأوضح من مفهوم المفرد ولا أخفى، بل هو مساوٍ له، وبعد تساويهما من حيث الظهور والخباء فلم ترجح الزوج على المفرد وتجعله معرفاً له، ولم تجعل المفرد معرفاً للزوج، فهذا ترجيح بلا مرجح وهو باطل.

(الثاني) أن التعريف بالمساوي لا يفيد شيئاً من غرضي التعريف، فإذا كان كذلك فيكون التعريف به حينئذ لغواً.

ثانياً - بالأخفى معرفة: وعدم الصحة هنا بطريق أولى، وذلك لأن التعريف بالمساوي في الظهور والخباء لما كان غير صحيح كما عرفت، فبالأخفى معرفةً بطريق أولى غير صحيح، مثل تعريف النار بأنها إسطقس من الإسطقسات، فإن (الإسطقس) الذي جعلته معرفاً أخفى معرفةً قياساً إلى مفهوم النار، فانه تقريباً ظاهر لدى المخاطب.

مضافاً الى أن التعريف بالأخفى يستلزم نقض الغرض، فإن الغرض من التعريف هو إيضاح الماهية المعرفة ورفع الإبهام عنها، في حين أنه لو عرّف بالأخفى معرفة، أضيف الإبهام على الماهية المعرفة التي كان معناها ظاهراً نوعاً ما لدى المخاطب.

والى واقع هذا الكلام كله أشار المحشي (ره) في آخر كلامه بقوله [ثم ينبغي أن يكون المعرف أعرف من المعرف في نظر العقل الخ]. وفي النتيجة يتحصل مما تقدم أنه بعد عدم جواز التعريف بهذين الأمرين، يتعين أن يكون المعرف أجلى وأعرف مفهوماً من المعرف لدى المخاطب.

هذا كله بالنسبة الى الشرطين الذين تعرض إليهما المصنف في المتن، وهناك شروط أخرى لم يتعرض لها في المقام، مرّ قسم منها على مسامعكم في منطق المظفر (قده) فراجعوا هناك.

ثم نخرج على توضيح بعض عبارات الدرس الواردة في الحاشية :-  
قوله ((ره)) <في البحث عنه> يعني البحث عن المعرف (بالكسر) نفسه الذي هو المقصود الأصلي والذي يعد جزءاً من موضوع هذا العلم.  
قوله ((ره)) <وأما الأخص أعني مطلقاً> لم يفسر (ره) الأخص بـ(مطلقاً)؟  
الوجه فيه : أن الأخص على قسمين :- ١- الأخص من وجه  
٢- الأخص مطلقاً.

أما الأول فهو الأعم من وجه عينه الذي مضى بيان حكمه في العبارة السابقة، فبقى عندنا الأخص مطلقاً فأراد أن يبين

حكمه الآن، لذا قال (ره) [أعني مطلقاً] يعني أن مرادنا من الأخص هو الأخص مطلقاً لا من وجه الذي تقدم بيانه.

قوله ((ره)) >وان جاز أن يفيد تصويره تصور الأعم< هذا الكلام إنما يتم ويصح في صورتين :

أ- فيما إذا كان الأعم ذاتياً من الذاتيات والأخص قد تصور بكنهه كالمثال الذي مثل به الشارح (ره).

ب- أو فيما إذا كان الأعم أمراً عرضياً، والأخص قد تصور على نحو يمتاز عن جميع ماعداه، مثل : الإنسان ماشي، فلو تصورت الإنسان بأنه ماشي فقد تصورت الأعم أعني الماشي في ضمنه.

وأما في غير هذين الموردين - كما إذا كان الأعم عرضياً والأخص قد تصور بالكنه - لما افاد تصور الأخص تصور الأعم أبداً، فمثلاً في مثال (الإنسان ماشي) من الواضح أن تصور الإنسان بكنهه وأنه حيوان ناطق لا يفيد تصور الماشي في ضمنه.

فاذاً في غير ذينك الموردين لا يستقيم القول بأن تصور الأخص يفيد تصور الأعم. اذا عرفت هذه النكته نعود الى شرح العبارة: أن الأخص مطلقاً وإن جاز أن يفيد تصويره تصور الأعم بالكنه أو بوجه يمتاز عما عداه، كما إذا تصورت الإنسان بانه حيوان ناطق، فقد تصورت في ضمنه الحيوان بأحد الوجهين أي بالكنه - فيما إذا عرفت الحيوان المأخوذ في تعريف الإنسان بكنهه - أو بوجه يمتاز عما عداه فيما اذا تصورت



الإنسان تصوراً إمتيازياً أي عرفته بالخاصة دون ذاتياته، وكان الأعم أمراً عرضياً، كما في مثال الإنسان ماشي. أما جواب قوله (ره) [«وان جاز الخ»] فسيأتي في الفقرة الآتية.

قوله ((ره)) >«لكن لما كان الأخص أقل وجوداً الخ» أقلية الأخص بحسب الوجود من جهة أن الأخص كلما حصل في الذهن حصل معه الأعم، لأن العام في ضمن الخاص كالحیوان في ضمن الإنسان، ولكن ربما يحصل العام في الذهن ولا يحصل فيه الخاص كالحیوان فانه كثيراً ما نتصوره من دون تصور الإنسان، وبهذا اللحاظ يكون خفاء الأخص في نظر العقل أكثر من الأعم. وهاهنا أبحاث أخر لاتليق بما نحن عليه في هذا الكتاب من الاختصار.

قوله ((ره)) >«لم يجوز أن يكون أخص مطلقاً أيضاً» هذا جواب الشرط في قوله ﴿لما كان الخ﴾ [ثم ان عدم جواز التعريف بالأخص مطلقاً سواء أكان الأخص ذاتياً، كالإنسان في تعريف الحيوان، أم كان عرضياً كالضاحك في تعريف الحيوان.

قوله ((ره)) >«فتعين أن يكون مساوياً له في الصدق» التفریع في قوله [«فتعين»] ليس نتيجة لخصوص عدم المباینة بينهما حتى قيل إنه لايلزم التساوي، بل هو نتيجة لجميع ما تقدم من عدم كون المعرف أعم وأخص كما نص به المصنف وعدم المباینة كما هو المستفاد من الحمل المأخوذ في تعريف المعرف.

قوله ((ره)) >«في الخفاء والظهور» قيد (ره) التساوي بهما لئلا يتوهم المناقضة بين لزوم التساوي في الصدق - كما سبق في الشرط

الأول - وعدم التساوي في الخفاء والظهور، فإن المتساويين في الحمل قد يكونان متساويين من جهة الخفاء والظهور في نظر العقل، فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر، وقد يكون أحدهما أوضح مفهوماً وأجلى معنىً من الآخر فصح تعريف الخفي مفهوماً بالأجلى والأوضح مفهوماً، إذاً فلا تناقض بين المقامين.

## المحاضرة (٤١)

قال الماتن ﴿والتعريب بالفصل القريب حدٌ وبالخاصة

رسمٌ فان كان مع الجنس القريب فتام والاً فناقص﴾

كان الكلام في مبحث التعريف، ذكرنا أن بسط الكلام فيه يستدعي التكلم في عدة جهات، تقدم الحديث في جهتين منها، وانتهى بنا الى الجهة الثالثة أعني بيان أقسام التعريف.

وحاصل ما أفاده المحشي (ره) في هذا المقام هو:

ان التعريف لابد وأن يشتمل على أمرٍ يخصُّ المعرّف ويساويه، بناءً على ما تقدم في البحث السابق من اشتراط المساواة بين المعرّف والمعرّف . وهذا الأمر المخصوص بالمعرّف المساوي له من جميع الجهات لا يخلو اما أن يكون ذاتياً للمعرّف أو عرضياً له.

أ- فان كان ذاتياً له - بمعنى أنه الجزء المقوم للذات والماهية بحيث ينتفي أصل الذات بانتفائه - كان فصلاً قريباً، والسرف فيه : أن الذاتيات كما عرفت ثلاثة: الجنس والنوع والفصل، أما النوع فلا يقع معرّفاً كما عرفت لأنه أخص مطلقاً، والتعريف لا يجوز بالأخص.

والجنس لا يقع أيضاً كما عرفت، قريباً كان أو بعيداً، لأنه أعم، ولا يجوز التعريف بالأعم، فيبقى عندنا الفصل، وهو على قسمين إما قريب أو بعيد، البعيد منه أيضاً لا يقع معرّفاً، لما ذكره المحشي من إشمال التعريف على أمرٍ يختص بالمعرّف، والفصل البعيد لا يخص بالمعرّف بل يشمل غيره أيضاً كما هو واضح، فيتعين حينئذٍ الفصل القريب.

ب- وان كان هذا الأمر المختص بالمعرف عرضياً - أي محمولاً خارجاً عن الذات والماهية - كان خاصةً لامحالة، والسرفيه : أن العرضي كما عرفت إما العرض العام أو الخاصة، وسيأتي عن قريب في البحث الآتي انهم لم يعتبروا بالعرض العام في باب المعرفة، فتتعين حينئذ الخاصة. ثم على الأول (وهو كون المعرفة فصلاً قريباً) يسمى المعرفة (حداً)، وعلى الثاني (وهو كون المعرفة خاصةً) يسمى (رسماً). فأتضح الى الآن أن الحدية إنما تتقوم بالفصل، فكل تعريف خالٍ عن الفصل لا يكاد يكون حداً أصلاً.

والرسمية إنما تتقوم بالخاصة، فكل تعريف خالٍ عن الخاصة لا يكاد يكون رسماً أبداً.

ثم أن كلاً من الفصل والخاصة إن اشتمل على الجنس القريب يسمى حداً تاماً ورسماً تاماً، أما الأول فلأن الحد في اللغة بمعنى المنع سمي به لكونه مانعاً من خروج بعض الأفراد ودخول بعض الأغيار.

ولا يخفى أن المقصود بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحي واللغوي، ولا يلزم الأطراد في التسمية، وعليه فلا يرد أن الرسم أيضاً فيه منع دخول الأغيار فيه فينبغي أن يسمى حداً. وسمي بالتام لأشتماله على جميع الذاتيات، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.

وأما الثاني فلأن الرسم في اللغة بمعنى الأثر والعلامة، يقال رسم الدار أثرها وعلامتها، وبما أن العرض من آثار المعروض، لذا سمي رسماً.

وسمي بالتام لمشابهته الحد التام من حيث أنه مركب من الجنس القريب والأمر المختص بالشيء المعرفة المساوي له، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك.

هذا كله فيما اشتمل كل من الفصل والخاصة على الجنس القريب،  
وأما اذا لم يشتمل كل منهما عليه، فهذا على نحوين:-  
تارة يشتمل كل منهما على الجنس البعيد نحو الإنسان جسم نامي  
ناطق أو ضاحك.

وأخرى لا يوجد للجنس اسم ولا رسم، بل كان هناك فصل قريب  
وحده نحو (الإنسان ناطق) أو خاصة وحدها نحو (الإنسان ضاحك).  
وعلى كلا التقديرين يسمى المعرف حداً ناقصاً ورسماً ناقصاً، مقابل  
التام. وأما وجه تسميتهما حداً ناقصاً ورسماً ناقصاً، فمن جهة نقصانهما  
عن الحد التام والرسم التام كما لا يخفى.

ومن هنا قد انقدح أن ملاك تمامية الحد هو الأشتمال على الجنس  
والفصل القريين، كما أن ملاك تمامية الرسم هو الأشتمال على الجنس  
القريب والخاصة معاً.

وبالنتيجة يمكن تلخيص حصيلة البحث في نقاط:-

الأولى: أنه لما اشترط في باب المعرف شرط المساواة للمعرف كما  
سبق، لذا لا بد وان يشتمل التعريف على أمر يخص المعرف ويساويه.  
الثانية: ان هذا الأمر المختص بالمعرف لا يخلو حاله اما أن يكون  
ذاتياً له أو عرضياً، لأمتناع خلو الأمر عن الحالين في الواقع لعدم واسطة بين  
الذاتي والعرضي، وحينئذٍ فان كان ذاتياً كان فصلاً قريباً، وان كان عرضياً  
كان خاصةً لاحالة.

وعلى الأول يسمى المعرف (حداً) وعلى الثاني يسمى (رسماً).

الثالثة : أن كلاً من الفصل والخاصة ان اشتمل على الجنس القريب يسمى حداً تاماً ورسمياً تاماً. فالحد التام هو التعريف بجميع ذاتيات المعرف أي الأجناس والفصول القريبة، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق. والرسم التام هو التعريف بالجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك.

الرابعة : أنه إن لم يشتمل على الجنس القريب سواء اشتملا على الجنس البعيد او كان هناك فصل قريب وحده أو خاصة وحدها، سمي حداً ناقصاً ورسمياً ناقصاً.

فالحد الناقص هو التعريف ببعض ذاتيات المعرف أي ببعض الأجناس أو الفصول القريبة، وهو على قسمين: تارة يكون بالجنس البعيد مع الفصل القريب، كتعريف الإنسان بأنه جوهر ناطق. وأخرى يكون بالفصل القريب وحده، كتعريف الإنسان بأنه ناطق.

والرسم الناقص أيضاً على قسمين: تارة يكون بالجنس البعيد مع الخاصة، كتعريف الإنسان بأنه جسم نامي ضاحك. وأخرى يكون بالخاصة وحدها، كتعريف الإنسان بأنه ضاحك.

## المحاضرة (٤٢)

قال الماتن ﴿ولم يعتبروا بالعرض العام﴾

لايزال الكلام مستمراً في التكلم عن الجهات التي ينبغي البحث عنها في مبحث التعريف، وانتهينا في البحث الى الجهة الرابعة من تلك الجهات وهي منعقدة لبيان عدم إعتداد القوم بالعرض العام في باب التعريف. والحديث عن هذه الجهة يقع تارة في دليلها وأنه كيف إستدل المحشي (ره) على هذا المطلب.

وأخرى في بيان مقصود القوم وغرضهم من قولهم [عدم الاعتبار والأعتداد بالعرض العام في مقام التعريف].  
أ- ما الدليل على هذا المطلب؟

إستدل المحشي (ره) على هذا المطلب بما حاصله :  
أن المناطقة غرضهم من التعريف أحد أمرين كما عرفت، إما الأطلاع على كنه المعرف (بالفتح) وحقيقته، أو تمييزه عن جميع ماسواه، فلو لم نطلع على كنه المعرف (بالفتح)، فلا أقل نميزه عن جميع ماعداه، ومن المعلوم أن العرض العام لا يؤدي شيئاً من ذينك الأمرين، اذ من الواضح انه لو عُرِفَ الإنسان بأنه ماشٍ، الماشي هنا لاهو كنه الإنسان بأعتبار أن كنهه الحيوانية مع الناطقية، ولا يميز الإنسان أيضاً عن جميع ماسواه باعتبار أن الفرس والبقر وغيرهما أيضاً يصدق عليها أنها (ماشي).  
إذا فالعرض العام لا يفيد شيئاً من غرضي التعريف الأمر الذي أدى الى عدم اعتبارهم بالعرض العام وعدم إعتدادهم به في مقام التعريف.

ب- مامقصود المنطقة وغرضهم من عدم الإعتداد بالعرض العام

في التعريف؟

حاصل ما ذكره المحشي (ره) أن الظاهر من كلمات القوم هو أن المقصود من عدم الإعتداد بالعرض العام في مقام التعريف إنما هو عدم الاعتبار به في حال إنفراده بالتعريف من دون أن تُضم إليه أعراض آخر توجب إختصاص الجميع بالمعرف، للسبب الذي عرفت في الفقرة الأولى من هذا البحث.

وأما تعريف الشيء بمجموع أمور كل واحد منها عرض عام لم يختص بالمعرف، إلا أن المجموع يخصه فهذا مما لا ريب في صحته.

مثال ذلك : أنه لو عُرِفَ الإنسان بأنه ماشٍ منفرداً، أو بمستقيم القامة كذلك، أو بأنه عريض الأظفار كذلك، لما صحَّ التعريف، إذ أن شيئاً من تلك الأوصاف لا يخص الإنسان ولا يميزه عن جميع ماسواه، فانها كما توجد في الانسان توجد في غيره أيضاً كما هو واضح.

وأما لو ذُكِرَ المجموع في التعريف وضمَّت تلك الأوصاف جميعاً فيه وقيل : الإنسان ماشٍ مستقيم القامة عريض الأظفار، لصحَّ التعريف، باعتبار أن المجموع هذا يخص الإنسان ، فانه الوحيد الذي يكون حاوياً لتلك الأوصاف الثلاثة، وهي مجتمعة كلها فيه، فمن أجل ذلك يصح التعريف حينئذٍ.

وأيضاً خذ مثلاً آخر وهو أنه لو عرف الحَفَّاش بانه طائر منفرداً، أو بأنه ولودٌ منفرداً كذلك، لما صحَّ التعريف، باعتبار أن الأعم (الطائر، الولود) لا يفيد شيئاً من غرضي التعريف كما مرّ.





عيسى(ع) بإذن الله سبحانه وتعالى، لأنه صنع من الطين كهيئة  
الطير يعني الخفاش وتنفخ فيه فصار طائراً يطير بإذن الله  
تعالى، وهو أشبه الحيوانات بالإنسان من حيث ولادته ورؤيته  
حيضاً.

قوله ((ره)) <كما صرح به بعض المتأخرين> أي صرح باعتبار التعريف  
بالخاصة المركبة بعض المتأخرين منهم السيد الشريف حيث قال :  
اللازم أن لا يكون العرض العام معرفاً لا أن لا يكون جزءاً من  
المعرف.

## المحاضرة (٤٣)

قال الماتن ﴿وقد أجز في الناقص أن يكون أعم كاللفظي وهو ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ﴾.

الكلام في الجهة الخامسة من جهات البحث في التعريف، وهو راجع الى تحقيق وخوض في التعريف الناقص.

وبسط الكلام في المقام يستدعي الحديث في جملتين:-

الأولى : في قوله ((وقد أجز في الناقص أن يكون أعم))

الثانية : في قوله ((كاللفظي وهو ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ))

الجملة الأولى :- إشارة الى ما جوزه القدماء في التعريف الناقص، وحاصل كلمات المحشي (ره) في المقام هو : انه أعلم أن التعريف على قسمين:

١= التعريف الكامل والتام. ٢= التعريف الناقص.

أما القسم الأول- ما اذا كان التعريف كاملاً وتاماً - فلا نزاع ولا كلام بين المناطق المتقدمين منهم والمتأخرين في عدم صحة التعريف بالأعم والأخص مطلقاً.

انما الكلام والخلاف بينهم وقع في القسم الثاني فيما اذا كان التعريف ناقصاً.

ونزاعهم هذا منصب على نقطة وهي أنه في التعريف الناقص هل يصح جعل المعرف أعم أو أخص أولاً؟

المتقدمون منهم ذهبوا الى صحة التعريف بهذين الأمرين، فجوزا التعريف بالأعم والأخص أيضاً. غايته أن تجويزهم للأعم مطلق ذاتياً كان الأعم أم عرضياً، اما الأخص فقيماً اذا كان عرضياً، وستطلع على السبب في ذلك ان شاء الله تعالى.

والسر في تجويزهم التعريف بالأعم أو الأخص هو : أنهم يرون أن الغرض من التعريف هو تصور المعرف في الجملة وتميزه بأي نحو حصل، كان حاصله في ضمن الأعم، أم كان حاصله في ضمن الأخص، أم في ضمن المساوي . ففي جميع هذه الصور يتحقق الغرض من التعريف.

فمن هنا ماكانوا يشترطون المساواة بين المعرف والمعرف.

وعليه فبناءً على مسلك القدماء يصح التعريف بالذاتي الأعم، كتعريف الإنسان بالحيوان، أو بالعرضي الأعم كتعريفه بالماشي، وكذا يصح التعريف بالعرضي الأخص كتعريف الحيوان بالضاحك.

أما المتأخرون فقد ذهبوا الى عدم صحة التعريف بذينك الأمرين، على أساس أن الغرض من التعريف - كما عرفت مراراً - اما تصور المعرف بكنهه أو تمييزه عما عداه، وهذا لا يمكن ولايتحقق إلا في ضمن اشتراط المساواة بين المعرف والمعرف.

وعلى هذا الأساس فلم يجوزوا جعل المعرف أعم أو أخص من المعرف، لفقد المساواة المشترطة بينهما.

والنتيجة أن قوله ((وقد اجيز الخ)) اشارة الى ماجوزه المتقدمون للمتأخرون.

ومن هذا البيان ينقدح لكم أن أصل النزاع في هذه المسألة يرجع الى  
إشتراط المساواة وعدم إشتراطها، فالمتقدمون حيث لم يشترطوا المساواة،  
فلذا قالوا بصحة التعريف بالأعم مطلقاً، والأخص فيما لو كان عرضياً.  
والتأخرون بما أنهم إشترطوها لذا لم يجوزوا التعريف بذينك  
الأمرين مطلقاً.

نعم قد يؤخذ في المقام بماخذين:

الأول : أنك عرفت لحد الآن أن المتقدمين جوزوا التعريف  
بالأخص، ومن المعلوم أن الأخص كما يكون عرضياً، قد يكون ذاتياً، فلم  
خص المحشي (ره) الكلام بالعرضي، حيث قال [بل جوزوا التعريف  
بالعرض الأخص أيضاً]، مع أن كلام بعض المجوزين من القدماء أيضاً  
ليس مختصاً بالعرضي كالشريف، إذا فما الوجه في التخصيص؟

ورد : بأن الوجه هو أن التعريف بالذاتي الأخص بما أنه يستلزم  
الدور فمن أجل ذلك خص التعريف بالعرضي منه لا مطلقاً.

بيان الدور: انه لو عرفت الحيوان - مثلاً - بالأنسان فحينئذ توقفت  
معرفة الحيوان على معرفة الأنسان، من باب توقف معرفة المعرف على  
معرفة معرفه، في حين أننا لانشك في أن معرفة الأنسان متوقفة على معرفة  
الحيوان، من باب أن معرفة الأخص متقدمة على معرفة الأعم، فتوقفت هنا  
معرفة الأنسان على معرفة الحيوان، وقبل قليل توقفت معرفة الحيوان على  
معرفة الأنسان وهذا دور واضح (توقف الشيء على نفسه).

فالحاصل : انه لما كان التعريف بالذاتي الأخص مستلزماً الدور،  
الأمر الذي دعاهم الى تخصيص الجواز بالعرضي الأخص، ولذا قال الشيخ  
المحشي (ره) - مشيراً الى هذا المطلب - [بل جوزوا- المتقدمون -

التعريف بالعرض الأخص<] ولم يُطلق كلامه، حتى لا يتبادر الذهن الى مطلق الأخص الذاتي والعرضي.

الثاني : أن القدماء كما جوزوا التعريف بالأعم ذاتياً أو عرضياً، كذلك جوزوا التعريف بالأخص كتعريف الحيوان بالضحك، فكان على المصنف أن يقول ((وقد أجز في الناقص أن يكون أعم أو أخص)) فلم لم يذكره المصنف؟

الأ أن هذا المأخذ لا يعدو كونه توهماً لأساس له، فلذا جاء المحشي (ره) في صدد الدفع عنه قال [لكن المصنف لم يعتد به الخ<] وحاصل دفعه : أن المصنف يزعم أن الأخص أخفى في نظر العقل، ويشترط في التعريف كونه أجلى اتفاقاً، فلا يرضى أساساً بهذا التجويز للقدماء أيضاً، فهو لم يعتد بهذا القول لأنه ينجر الى ما لا يجوز له أحد، وغير صحيح أصلاً فمن أجل كل هذا لم يتعرض الماتن الى هذا القسم أصلاً.

لا يقال : فلم جوزوا هم اذن ؟ بعد أن كان شرط كون التعريف أجلى اتفاقاً، لأنا نقول: انهم لا يسلّمون أن الأخص أخفى، ومن جانب آخر لا يشترطون المساواة، فبالتالي لامضايقة لهم أن يجوزوا التعريف به أي بالأخص.

ثم نتقل الى توضيح بعض مفردات الدرس الواردة في الحاشية : - قوله ((ره)) <فيكون حداً ناقصاً> وعليه فالحد الناقص بناءً على مسلك المتقدمين ثلاثة اقسام :

١= أن يكون بالفصل القريب وحده، وقد مضى.

٢= أن يكون بالجنس البعيد والفصل القريب، وقد مضى أيضاً.

٣= ما استفيد في المقام من أنه يكون بالجنس القريب وحده.

ومنه يعلم أن الحد التام - بناءً على مسلكهم - قسمٌ واحد وهو ما إذا كان بالجنس والفصل القريبين معاً.

قوله ((ره)) <فيكون رسماً ناقصاً> أيضاً بناءً على مسلكهم يكون الرسم الناقص على ثلاثة أقسام:-

١- أن يكون بالخاصة وحدها.

٢- أن يكون بالجنس البعيد والخاصة وقد مضى هذان القسمان.

٣- ما استفيد في المقام من أنه يكون بالعرضي الأعم وحده.

ومنه يعلم أيضاً أن الرسم التام قسمٌ واحد وهو ما إذا كان بالجنس القريب والخاصة.

وأما بناءً على مسلك المتأخرين فيما أنهم لم يجوزوا التعريف بالأعم والأخص، لذا يبقى الحد والرسم الناقصان على عددهما وهو اثنان، كما عرفت سابقاً.

قوله ((ره)) <لكن المصنف لم يعتد به لزعمه الخ> أي عدم اعتداده بالتعريف بالعرضي الأخص لزعمه أنه أخفى في نظر العقل، والتعريف به غير صحيح أصلاً لفقد الشرط المتفق عليه من لزوم كون المعروف أجلى وأعرف مفهوماً من المعروف.

ثم إن هذه الجملة منه (ره) دفعٌ لتوهم توهم في المقام وقد إطلعت عليهما مفصلاً في البحث.

هذا تمام الكلام في الجملة الأولى - أعني قوله ((وقد أجزى في

الناقص أن يكون أعم)) - وأما الجملة الثانية من جملتي البحث فسيأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى.

## المحاضرة (٤٤)

قال الماتن ﴿كاللفظي وهو ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ﴾  
كان الكلام في الجهة الخامسة من جهات البحث، وقد عرفت أن  
الحديث فيها عن جملتين، تقدم الكلام في الجملة الأولى ، أما الآن فالكلام  
في الجملة الثانية في قوله [كاللفظي الخ].  
وملخص الحديث فيها يكمن في بيان نقطتين:-  
النقطة الأولى:

إعلم أنهم قسموا التعريف الى قسمين:

١= التعريف الحقيقي والمعنوي، والذي يكون الغرض منه بيان كنه  
المعروف ومعرفة ماهيته أو تمييزه عما عداه، لا مجرد شرح لفظه، كتعريفك  
الإنسان بأنه حيوان ناطق، فقد بينت كنه الإنسان وحقيقته ، لاشرح لفظه  
فحسب. فهذا هو التعريف المعنوي.

٢= التعريف اللفظي، والذي يكون الغرض منه تفسير مدلول لفظ  
المعرف، وشرح المعنى اللغوي له، وتعيين معناه ومسماه من بين المعاني  
المخزونة في الخاطر، كقول العرب (السعدانة نبت) فالتعريف هذا شرح المعنى  
اللغوي للفظ (سعدانة) وأنه نبت، وميز هذا المعنى من بين المعاني الكثيرة  
المخزونة في الخاطر، فانه هناك معانٍ مخزونة في الخاطر، ببركة هذا التعريف  
اللفظي عين ذلك المعنى من بينها، عين مسمى اللفظ ليس الأ، لاحقيقته  
وماهيته، فإن ماهية السعدانة شيء آخر لانبت فقط كما لا يخفى. وكذلك لم  
يميز هذا التفسير اللفظي ذلك اللفظ (أعني سعدانة) عن جميع ما عداه.



إذا عرفت هذا يتضح لدينا مراد الماتن من قوله ((كاللفظي)) وحاصله: كما أنه جاز في التعريف اللفظي واللغوي أن يفسر بالأعم بلاخلاف وكلام، كقولهم السعدانة نبت، حيث أن النبت أعم من السعدانة، فإنه يشمل السعدانة وغير السعدانة أيضاً، كذلك جاز لدى المتقدمين في التعريف المعنوي الناقص أن يكون بالأعم.

ومعلوم أن كلامنا في التعريف الحقيقي المعنوي لا اللفظي، وأما هذا الذي ذكره الماتن فإنما هو لبيان وتقريب المطلب الذي جوزه المتقدمون في المقام، فبين لنا أنه كما جاز التفسير بالأعم في اللفظي، كذلك المتقدمون جوزوا بالأعم في التعريف الحقيقي الناقص.

النقطة الثانية: في بيان قول المحشي (ره) [فافهم<]

الى الآن تحصل مما تقدم أن التعريف اللفظي يختلف عن الحقيقي، فإن اللفظي هو تعيين مسمى اللفظ وشرح معناه من بين المعاني المخزونة في الذهن، فليس فيه تحصيل مجهول من معلوم كما في التعريف الحقيقي.

توضيحه: أنا اذا علمنا أن لفظ الأنسان- مثلاً- موضوع لمعنى الحيوان الناطق ولكن لاندرى أن لفظ (البشر) موضوع لأي معنى، فاذا قيل ((البشر هو الأنسان)) نعلم حينئذ أن الحيوان الناطق وضع له لفظان في لغة العرب، أحدهما لفظ الأنسان، والآخر لفظ البشر، فانظر ماذا ترى؟ ألا ترى أنا لم نحصل شيئاً من المعاني زائداً على ما كنا نعلمه، فليس في التعريف اللفظي تحصيل مجهول من أمر معلوم.

هذا ولكن أشكل في هذا المقام بما حاصله: أنا لم نكن نعلم أن لفظ البشر موضوع للحيوان الناطق كالأنسان، وبعد التعريف عرفنا أنه موضوع

لهذا المعنى ايضاً كالإنسان وقد كان هذا المعنى أمراً مجهولاً لدى السائل حصل له بالتعريف اللفظي - أعني لما قيل له البشر هو الإنسان - ففيه إذاً تحصيل مجهول من معلوم أيضاً، إذ لو لم يكن مجهولاً لديه لما سئل أن البشر لأي معنى موضوع؟ وعليه فكيف تقولون أن في التعريف اللفظي ليس تحصيل مجهول من معلوم؟

لعل المحشي (ره) أشار الى إبطال هذا الإشكال ودفعه بقوله [فافهم] وحاصله: أنه ليس المراد من المعرف مطلق المعلوم التصوري الذي يوصل الى المجهول التصوري، بل المقصود هو تحصيل معنى لم يكن معلوماً قبل التعريف من بين المعاني المعلومة المخزونة في الخاطر.

ومثل هذا غير حاصل في التعريف اللفظي، فانه في الواقع تعيين معنى من المعاني المخزونة في النفس من دون تحصيله من جديد ومن دون أن يكون مجهولاً قبل التعريف، فاذن المجهول في الحقيقة هو تعيين المعنى لا أصل المعنى، فمثلاً في مثال الكتاب، السائل قبل التعريف عالم بالنبت من حيث هو، لكنه يجهل ان النبات هل هو المعنى الموضوع له لفظ (سعدانة) اولاً، فلذا سأل، فالجواب عنه انما هو تعيين أن هذا المعنى (النبت) هو الموضوع له لفظ السعدانة. فاذاً ليس فيه تحصيل مجهول من معلوم. وهذا بخلاف التعريف الحقيقي، فان السائل عندما يعلم أن لفظ الحيوان موضوع لمعناه والناطق لمعناه، ولا يدري ان لفظ الانسان لأي معنى، فعندما يقال هو الحيوان الناطق، يعلم بأن الإنسان هو المعنى المركب من الحيوان والناطق، في حين أنه ما كان يعلم - قبل التعريف - أن المركب منهما ايضاً معنى من المعاني، وان كان يعلم أن كل واحد منهما معنى له لفظ خاص. وهذا هو الفرق بين تعريف اللفظي والحقيقي.

فتلخص ان قوله [ < فافهم > ] لعله إشارة الى دفع هذا الإشكال الذي قد يورد في المقام.

ثم ننتقل الى توضيح بعض عبارات الحاشية: -

قوله ((ره)) < أي كما أجز في التعريف اللفظي الخ > تفسير الشارح (ره) إشارة الى أن الكاف في عبارة المصنف ((كاللفظي)) للتشبيه لا التمثيل، وعليه فإشكال أن التعريف اللفظي غير داخل في باب المعرف اصلاً حتى يبحث عنه، غير وارد في المقام. ذلك أن المصنف ليس في مقام التمثيل وأنه يريد أن يقول ((قد أجز في الناقص أن يكون أعم مثل التعريف اللفظي)) حتى يرد عليه أن التعريف اللفظي ليس في واقعه معرفاً اصلاً بل هو في الواقع تبديل لفظ بلفظ آخر مرادف للأول وأوضح منه في الدلالة على المعنى الموضوع. وإذا كان كذلك فكيف يبحث في المقام.

بل المصنف في مقام مجرد تشبيه المطلب الذي نحن بصدد باللفظي في أنه كما جاز في اللفظي التفسير بالأعم، كذلك جاز لدى المتقدمين في الحقيقي الناقص أن يكون بالأعم.

قوله ((ره)) < سعدانة نبت > التاء في (سعدانة) بفتح السين للوحدة، وهذا اللفظ قد ورد في كلام الأمير (ع) أيضاً (والله لأن أبيت على حسك السعدان مسهداً).

ذكر ابن أبي الحديد في شرحه: السعدان نبت معروف ذو شوك، يقال له حسك السعدان وحسكة السعدان وتشبه به حلمة الشدي فيقال سعدانة الشدوة، وهذا النبت من أفضل

ماترعاه الإبل، وفيه يضرب المثل فيقال : مرعى ولا كالسعدان،  
ونونه زائدة لأنه ليس في الكلام فعلال غير مضاعف  
الأ(خزعال) وهو ظلع يلحق الناقة، و(قهقار) وهو الحجر  
الصلب، و(قسطال) وهو الغبار. إنتهى بتصرف بسيط.

قوله ((ره)) <أي تعيين مسمى اللفظ الخ> ان البعض من المحققين يرون أن  
التعريف اللفظي متحد مع التعريف الأسمي، إلا أن الجمهور  
من الأعلام يرون أن هناك فرقاً بينهما. ومن شاء مزيد الأطلاع  
فعليه الرجوع الى الكتب المفصلة.

الى هنا تم بعونه تعالى وحسن توفيقه الكلام في التصورات، وقد وقع  
الفراغ من تبييضه يوم السادس من شهر شوال - ١٤٢٦هـ. والحمد لله أولاً  
وآخراً وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

## الفهرس

١٣٧	المحاضرة الرابعة والعشرون	٣	المقدمة .....
١٤٣	المحاضرة الخامسة والعشرون	٧	المحاضرة الأولى
١٤٩	المحاضرة السادسة والعشرون	١٢	المحاضرة الثانية
١٥٥	المحاضرة السابعة والعشرون	١٧	المحاضرة الثالثة
١٦٠	المحاضرة الثامنة والعشرون	٢٣	المحاضرة الرابعة
١٧٠	المحاضرة التاسعة والعشرون	٣٠	المحاضرة الخامسة
١٧٥	المحاضرة الثلاثون	٣٦	المحاضرة السادسة
١٨٠	المحاضرة الحادية والثلاثون	٤١	المحاضرة السابعة
١٨٦	المحاضرة الثانية والثلاثون	٤٦	المحاضرة الثامنة
١٨٩	المحاضرة الثالثة والثلاثون	٥٤	المحاضرة التاسعة
١٩٦	المحاضرة الرابعة والثلاثون	٦٠	المحاضرة العاشرة
٢٠٠	المحاضرة الخامسة والثلاثون	٦٧	المحاضرة الحادية عشر
٢٠٦	المحاضرة السادسة والثلاثون	٧٢	المحاضرة الثانية عشر
٢١٣	المحاضرة السابعة والثلاثون	٧٦	المحاضرة الثالثة عشر
٢٢١	المحاضرة الثامنة والثلاثون	٨٠	المحاضرة الرابعة عشر
٢٢٦	المحاضرة التاسعة والثلاثون	٨٥	المحاضرة الخامسة عشر
٢٣٢	المحاضرة الأربعون	٩١	المحاضرة السادسة عشر
٢٤٢	المحاضرة الحادية والأربعون	٩٨	المحاضرة السابعة عشر
٢٤٦	المحاضرة الثانية والأربعون	١٠٢	المحاضرة الثامنة عشر
٢٥٠	المحاضرة الثالثة والأربعون	١٠٧	المحاضرة التاسعة عشر
٢٥٥	المحاضرة الرابعة والأربعون	١١٣	المحاضرة العشرون
٢٦٠	الفهرس .....	١٢٠	المحاضرة الحادية والعشرون
		١٢٥	المحاضرة الثانية والعشرون
		١٢٩	المحاضرة الثالثة والعشرون